فلسفۂ وحدت الوجود

(مقالات)

ڈاکٹر وحید عشرت

فلسفۂ وحدت الوجود

(مقالات)

ڈاکٹر وحید عشرت

ایم-اے-(فلسفہ) پی ایچ-ڈی (فلسفہ)

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

181.953 Waheed Ishrat, Dr.
Falsafa-i Wahdat-ul Wajood /
Dr. Waheed Ishrat.- Lahore : Sang-e-Meel Publications, 2008.
631pp.
1. Islam - Philosophy. I. Title.

اس کتاب کا کوئی بھی حصہ سنگ میل پبلی کیشنز/ مصنف سے باقاعدہ تحریری اجازت کے بغیر کہیں بھی شائع نہیں کیا جا سکتا۔ اگر اس قسم کی کوئی بھی صورتحال ظہور پذیر ہوتی ہے تو قانونی کارروائی کا حق محفوظ ہے۔

2008

نیاز احمد نے
سنگ میل پبلی کیشنز لاہور
سے شائع کی۔

ISBN 969-35-2119-6

Sang-e-Meel Publications
25 Shahrah-e-Pakistan (Lower Mall), P.O. Box 997 Lahore-54000 PAKISTAN
Phones: 7220100-7228143 Fax: 7245101
http://www.sang-e-meel.com e-mail: smp@sang-e-meel.com

حاجی حنیف اینڈ سنز پرنٹرز لاہور

فہرست

	دیباچہ		۵
۱)	وحدت الوجود کیا ہے؟	ڈاکٹر الف۔د۔نسیم	۹
۲)	تصور وحدت الوجود کا تدریجی ارتقاء	ڈاکٹر ابوسعید نورالدین	۳۸
۳)	وحدت الوجود: تعریف و توجیہ	الطاف احمد اعظمی	۵۸
۴)	وحدت الوجود	غلام احمد پرویز	۸۱
۵)	وحدت الوجود کے متعلق مغالطے	ڈاکٹر الف۔د۔نسیم	۱۰۲
۶)	وحدت الوجود	سید محمد فاروق احمد قادری	۱۳۷
۷)	وحدت الوجود اور روح کا مسئلہ	غیاث چودھری	۱۵۶
۸)	وحدت الوجود	ڈاکٹر محسن جہانگیری، ترجمہ: احمد جاوید / محمد سہیل عمر	۱۷۷
۹)	وحدت الوجود	سید حسین نصر / ترجمہ: مرزا محمد منور	۲۰۸
۱۰)	وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نمائندہ حکماء	قاضی قیصر الاسلام	۲۱۳
۱۱)	وحدت الوجود	کندن لاہوری	۲۴۰
۱۲)	سارتر کے تصور وجود و لاشیئت پر ایک تنقیدی نظر	بختیار حسن صدیقی	۲۵۶
۱۳)	وحدت الوجود	علامہ الطاف جاوید	۲۷۱
۱۴)	ابن عربی کا نظریۂ وحدت الوجود	علامہ عبدالسلام دہلوی	۲۸۲
۱۵)	مرتبہ احدیت یا وجود مطلق	علامہ الطاف جاوید	۲۹۴

۱۶)	وحدت الوجود اور اعیان ثابتہ	ڈاکٹر محسن جہانگیری/ ترجمہ: احمد جاوید/محمد سہیل عمر	۳۳۱
۱۷)	وحدت الوجود اور وحدت الشہود	مولانا سعید احمد اکبر آبادی	۳۵۰
۱۸)	وحدت الوجود (معنی و مفہوم)		

اقبال اور تصورِ وحدت الوجود

۱۹)	وحدت الوجود کے متعلق اقبال کے افکار کا ارتقاء	ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم	۳۸۶
۲۰)	وحدت الوجود کا تنقیدی جائزہ	الطاف احمد اعظمی	۴۱۶
۲۱)	فلسفہ وجودیت اور سارتر	ڈاکٹر اسلم انصاری	۴۴۶
۲۲)	وحدت الوجود اور دہریت	طالب حسین سیال	۴۵۷
۲۳)	اقبال اور وحدت الوجود: چند تنقیحات	محمد جمال پانی پتی	۴۶۱
۲۴)	وحدت الشہود: مجدد الف ثانیؒ اقبال اور تصوف	ڈاکٹر محمد علی صدیقی	۴۹۳
۲۵)	اقبال اور وحدت الوجود	بشیر احمد ڈار	۵۰۸
۲۶)	علامہ اقبال اور وحدت الوجود	حافظ عباد اللہ فاروقی	۵۲۲
۲۷)	اقبال اور نظریہ وحدت الوجود	سید علی عباس جلالپوری	۵۴۵
۲۸)	اقبال اور وحدت الوجود: چند توضیحات	محمد جمال پانی پتی	۵۸۵
۲۹)	کیا اقبال وحدت الوجودی تھے؟	ڈاکٹر سید محمد عبداللہ	۶۱۸
۳۰)	اقبال کا نظریۂ وحدت الوجود	ڈاکٹر زاہدہ پروین	۶۲۵

دیباچہ

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے فرمایا تھا کہ وجود مدرک تو خدا ہے اور کائنات معنی۔ یوں ممتاز مسلمان فلسفی ابن عربی نے خدا اور کائنات میں ایک رشتہ قائم کیا تھا جس کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ خدا کی ہستی اور وجود اصل ہے اور کائنات اور خدا کے درمیان، لفظ اور معنی، اصل اور نقل کا تعلق ہے۔ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں دونوں آپس میں ہم آہنگ ہیں کیونکہ جب وجود مدرک نہ ہو تو معنی کا بھی تصور کہاں کیا جاسکتا ہے لیکن کیا کائنات اور خدا میں یہی رشتہ ہے یا خدا خالق ہے اور کائنات معنی ہونے کی بجائے ایک مخلوق ہے۔ کیونکہ خدا کو قابل ادراک وجود کہنے سے بات نہیں بنتی۔ خدا قابل ادراک بھی نہیں۔ ہم خدا کی ہستی اور وجود کو کہاں جان سکتے ہیں۔ اگر انسان خدا کو جان سکتا تو پھر مسئلہ ہی کیا تھا۔ پھر وہ اپنے آپ کو اس کی مرضی کا پابند نہ بنالیتا۔ اگر انسان خدا کو جان جاتا تو پتھر، سونے، چاندی یا کسی اور دھات کے بت نہ بناتا۔ محی الدین کی طرح انکار نہ کرتا اور نہ مادئین کی طرح مادے کو خدا سمجھ لیتا۔ دیوتاؤں کو نہ تراشتا۔ خدا انسان کے لئے بالکل وجود مدرک نہیں۔ انسان خدا کی ذات اور صفات میں ابھی تک غلطاں و پیچاں ہے۔ ہم خدا کو اتنا ہی جانتے ہیں جتنا اس نے اپنے صحیفوں، الہامی کتابوں اور پیغمبروں اور رسولوں کے ذریعے خود کو ہم پر ظاہر کیا۔ کائنات وجود مدرک کے معنی بھی نہیں اس کی تخلیق ہے۔ وجود مدرک کے معنی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجود مدرک اور معنی ایک ہیں ایک دوسرے کے عین ہیں اور وجود مدرک خدا کی طرح معنی بھی ازلی اور ابدی ہے۔ اقبال نے ایک طرف تو وحدت الوجود کو کفر اور ذلالت اور زندقہ "خطبات" میں کہا اور ابن عربی پر تنقید کی اور انہی "خطبات" میں اس سے بھی زیادہ خطرناک نظریئے کی تائید کردی کہ خدا وجود مدرک اور کائنات معنی۔ یہی فقرہ جو ابن عربی نے ادا کیا اس کے وحدت الوجود کی اساس ہے جس کی معنی آفرینی "خطبات" میں باہم نظر آتی ہے دراصل ابن عربی کی زبان دانی کا یہ اعجاز ہے کہ وہ اپنے تصورات کو اس طرح تہ در تہ چھپاتا ہے کہ اکثر اصل بات عیاں نہیں ہوتی اور اس کی بات کبھی باہم، کبھی ذومعنی بن جاتی ہے اور اوپری آنکھ اس کا

مفہوم واضح طور پر سمجھ نہیں سکتی اور شاید یہی معاملہ ''خطبات'' میں بھی ہوا ہے۔

وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے تصورات پر مقالات کا یہ مجموعہ اس لحاظ سے منفرد ہے کہ اس میں مختلف نقطہ ہائے نظر آ گئے ہیں۔ وہ بھی جو اسے عین اسلام قرار دیتے ہیں اور وہ بھی جو اسے ایک غیر اسلامی نظریہ تصور کرتے ہیں۔ حضرت مجدد الف ثانی نے ابن عربی پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ میں بھی پہلی مرتبہ وجود پر رکا ہوا تھا تو اسی نظریے کا قائل تھا مگر جب اس منزل سے آگے بڑھا اور خدا کا بطور مرتبہ ذات کے ادراک پایا تو پھر وحدت الشہود کی کیفیت سے آگاہ ہوا اور ذات خدا کو ورا الوراء پایا۔ حضرت مجدد الف ثانی کا خدا کے ورا الوراء ہونے کا تصور درست تھا کہ یہ یعنی خدا اور عبد دونوں کبھی ایک نہیں ہو سکتے۔ اقبال نے بھی حضرت مجدد کی پیروی میں اپنے تصور خودی میں اس کا شعور اور ابلاغ پایا مگر جب انہوں نے وحدت الشہود کے نظریے میں خدا کو اصل رکاوٹ اور کائنات کو اس کی تخلیق کی بجائے شہود ظل یا سایہ بنا دیا تو پھر وہ افلاطونی ظلیلیت کی دلدل میں دوبارہ پھنس گئے، جو ابن عربی کے ہی تصور کی بازگشت میں تھی کہ خدا وجود مدرک ہے اور کائنات معنی۔ حضرت مجدد نے اس سے معنی کی بجائے یعنی کائنات کو وجود مدرک کا معنی کہنے کی بجائے ظل، سایہ اور مشہود بنا دیا جبکہ ان کے خدا کے ورا الوراء کے تصور میں خدا خالق اور کائنات اس کی تخلیق کے رشتے میں بہتر طور پر نظر آتی ہے اگرچہ وحدت الشہود کا تصور وحدت الوجود کے تصور سے قدرے بہتر ہے۔ تاہم وحدت الوجودی بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب ہم خدا کو وجود مدرک کہتے ہیں تو ہم کائنات کو جنہیں ابن عربی معنی کہتا ہے، کائنات سے الگ قرار دیتے ہیں اور معنی کو الگ۔ تو ہم خدا اور کائنات میں تفریق پیدا کرتے ہوئے معنی کو اصل سے برتر، الگ اور فائق قرار دیتے ہیں۔ مولانا روم کے بارے میں پروفیسر نکلسن اور دوسرے لوگوں نے اس وحدت الوجود کے نظریے سے بیان کیا ہے کہ وہ کائنات کو خدا کی عین کہتے ہوئے دونوں عینوں کو دو الگ الگ وحدتیں قرار دیتے ہیں اور وہ یونانیوں کے وحدت الوجودی نظریے سے ذرا الگ ہو جاتے ہیں جس کو ممتاز فلسفی شوپن ہاور نے ایک مہذب الحاد قرار دیا تھا۔ ابن عربی کی ذو معنی عربی عبارت کی خوبصورتی یہ ہے کہ وہ ایک ہی عبارت سے ایک سے زیادہ معنی میں بات کرتے ہوئے اپنا دامن پکڑنے نہیں دیتے۔ ایک ان کا معتقدیت کا حلقہ ایک مطلب نکالے گا تو اس سے متضاد دوسرا معتقدیت کا حلقہ دوسرا مطلب پیش کر دے گا اور ابن عربی دونوں کو جُل دے کر تیسرا معنی پیش کرتے ہوئے بھی نظر آتے ہیں، جیسے انہوں نے اپنے تصورات بروز، تصورِ ولایت اور تصور حقیقت محمدیہ اور تصور نبوت میں ایک الجھن پر دوسری الجھن پیدا کر کے دیا ہے۔ وہ ختم نبوت کے بھی قائل ہیں اور تسلسل نبوت یا نبوت کے بروز کا بھی جواز دیتے ہیں۔ وہ ولدیت کو نبوت پر فائق بھی قرار دیتے ہیں اور نبوت کے ولایت سے کئی درجے برتر کے بھی مؤید ہیں۔ یوں حضرت شیخ کا نقش قدم یوں بھی درست رہتا ہے اور توں بھی صاحب نظر آتا ہے۔ ابن عربی کی زبان اور فکر عمر عیار کی زنبیل کی طرح ہے جس میں ہاتھ ڈال کر ہر کوئی اپنا مرضی کا تصور برآمد کر سکتا ہے۔

جس طرح حضرت حسن بصری کے شاگرد واصل بن عطا نے کہا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مسلمان نہ جنت میں نہیں جائے گا اور نہ دوزخ میں بلکہ منزلہ بین المنزلتین کی حالت میں ہوگا۔ اسی طرح ابن عربی بھی اپنے تصورات میں منزلہ بین المنزلتین کی کیفیت میں رہتے ہیں۔ ان کی تحریریں کوئی واضح، حتمی اور قطعی تصور پیش نہیں کرتیں۔ وہ اصلاح واحوال کے ہاتھوں تو گمراہی کے بھی در کھولتی چلی جاتی ہیں۔ پھر ''فتوحات'' اور ''فصوص'' کے ساتھ بھی مکہ میں لکھنے کے تصور کے تحت غیر ضروری تقدس وابستہ کر دیا گیا ہے۔ کیا خانہ کعبہ میں عرب شاعروں کے قصیدے معلق ہونے سے وہ مقدس بن گئے تھے۔ مکہ میں بیٹھ کر بھی تو کوئی شخص خرافات لکھ سکتا ہے۔ اسی حضرت مجدد نے کہا تھا کہ ''مارا فصوص باید'' یعنی ہمیں قرآن کی آیتیں یقین کے لئے چاہئیں فصوص نہیں ''مارا مکیہ درکار اند فتوحات درکار نیست۔'' حضرت مجدد کے علاوہ حضرت ابن تیمیہ نے بھی ابن عربی کے تصورات کو مسترد کر دیا تھا۔

وحدت الوجود کا مطلب یہ ہے کہ اصل وجود صرف خدا ہے اور اس کے سوا کوئی وجود نہیں۔ یہ کائنات صرف خدا کی ذات کا عین ہے یعنی خدا اور کائنات ایک ہے۔ خدا کائنات ہے اور کائنات خدا۔ کائنات عیون کے ذریعے خدا سے ظہور پذیر ہوئی ہے۔ سب سے پہلے حقیقت یہ کہ خدا سے ظہور ہوا اور پھر اس حقیقت میں مجد یہ نور سے کائنات وجود میں آئی اور یہ کائنات خدا کی ذات کا ہی ظہور ہے۔ یہ خدا سے پیدا ہوئی اور اسی کی طرف لوٹ جائے گی اور خدا کے وجود میں ہی لوٹ جائے گی۔ اس نظریے کے تحت کائنات اور خدا ایک ہیں۔ کائنات سے الگ خدا کا کوئی تصور نہیں اور خدا سے الگ کائنات کا وجود نہیں۔ خدا وجود مدرک اور کائنات معنی ہے۔ خدا سے کائنات کا معنی کا تعلق دونوں کو ایک دوسرے کا حصہ اور لازمیہ بنا دیتا ہے، جو قرآن کی روح کے منافی۔ ابن عربی کے ایک مرید مولانا عبدالرحمٰن جامی کے نزدیک عالم ظہور سے پہلے آئین حق تھا اور ظہور کے بعد حق عین عالم ہے۔ ''لوائح جامی'' کے تحت عارف کی نظر میں کائنات ہر ذرہ اپنے وحدت کی بنا پر اللہ تعالیٰ کی وحدت کی گواہی دیتا ہے۔ عالم کی سینکڑوں اشیاء میں سے ایک بھی ایسی نہیں جو اپنی شکل وصورت سے ذات وحق کی غماز نہ ہو۔ اگر قضائے وجود میں ایک تو ہی تو ہے تو انصاف سے بتا کہ پھر حق کدھر ہے۔ اگر چشم شہود میں ہر طرف وہی ایک وجود جلوہ گر ہے تو پھر میری اور تیری ہستی کی حقیقت کیا ہے۔ ابن عربی کے تنزلات کے لباس میں بھی اصل وجود حقیقی کا ظہور رہا ہے۔

وحدت الوجود کے غیر اسلامی عقیدہ ہونے پر اصرار کرتے ہوئے الطاف احمد اعظمی اپنی کتاب ''وحدت الوجود — ایک غیر اسلامی نظریہ'' میں لکھتا ہے کہ حقیقت یہ ہے کہ مذہبی حیثیت سے مسلمانوں کا سب سے بڑا جرم قرآنی توحید سے ان کا فکری وعملی انحراف ہے۔ ہندوستان میں ان کی ذلت وغلامی کی بھی ایک بڑی وجہ ہے۔ مسلمانوں میں شرک عام ہے اور مسلمان شرک سے باز آجائیں۔ خواہ یہ شرک اولیا پرستی یعنی مزارات اور مقابر پرستی کی صورت میں ہو یا کسی اور دوسری شکل میں...... اس راہ کا پہلا اور نہایت اہم قدم وحدت الوجود کے غیر اسلامی نظریے کی

تردید و تنسیخ ہے، جس نے مسلمانوں میں مقابر اور اولیا پرستی کے بیج بوئے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ قرآن مجید کے تصور توحید سے مسلمانوں کو ٹھیک طور پر آگاہ کیا جائے۔

ویسے بھی وحدت الوجود کا وجود افلاطونی تصور ہے، جس میں تصور مطلق سے دنیائے امثال وجود میں آئی ہے اور وہ اپنی تکمیل کے لئے پھر اسی کی طرف چل دے گی اور خدا کی طرف لوٹ کر در اصل باللہ ہونے میں ان کی تکمیل ہے۔

اس کتاب میں وحدت الوجود کے عرفانی پہلوؤں، وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں تفصیل سے فرق کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ تاہم ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو ابھی تک ایسے تصورات سے چمٹے ہوئے ہیں۔ کیونکہ وحدت الوجود میں ایک فینٹسی سی تو ہے کہ ہم خدا کے جز کی حیثیت سے معروف ہیں اور اس کی ذات میں چلے جائیں گے۔ ان مقالات کے مطالعے سے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے تصورات کے ساتھ ساتھ توحید خالص کا بھی شعور حاصل ہوگا کہ قرآن اور اسلام کی اصل توحید ہے۔ خدا ہر شے سے منزہ ہے۔ وہ صمد ہے۔ نہ اس کو کسی نے جنم دیا اور نہ اس سے کسی نے جنم لیا اور اس کی برابری کرنے والا کوئی نہیں۔ وہ یکتا اور یگانہ ہے۔ بے مثل ہے۔ رب ہے۔ رحیم اور رحمٰن ہے۔ ہر شے سے وراالوراء ہے۔ کائنات زمان و مکاں ہر چیز اس کی پیدا کردہ ہے۔ یہی اسلام اور قرآن کا مقصود و مطلوب ہے اور یہی اس کتاب کے مرتب کرنے کا مقصد تھا کہ حق سبحانہ کی خاص توحید کو عیاں کیا جائے۔ اللہ کے ساتھ ہر طرح کی آلائش شرک اور کفر و ذلالت ہے۔ شرک سب سے بڑا گناہ ہے۔ خدا شرک کا گناہ معاف نہیں کرے گا۔ باقی سب گناہ وہ اپنی رحمت سے معاف کر سکتا ہے۔

فلسفیانہ مباحث میں وحدت الوجود پر سے مجموعہ مقالات بھی سنگ میل پبلی کیشنز لاہور کی اہم کتاب ہے۔ اس سے قبل فلسفہ کیا ہے۔ زمان و مکاں، جبر و قدر اور خیر و شر شائع ہو گئی ہیں۔ خدا فلسفیوں کی نگاہ میں، فلسفہ عمرانیات زیر اشاعت ہیں۔ جناب نیاز احمد پروپرائٹر سنگِ میل پبلی کیشنز لاہور نے فلسفہ پر یہ سلسلہ کتب شروع کر کے علم و دانش کی جو خدمت کی ہے، وہ ہمیشہ یاد رکھی جائے گی۔ میں ان کا سپاس گزار ہوں۔ ممکن ہے ان کی ان کوششوں سے تحریک احیائے علم کی اس ملک میں داغ بیل ڈالی جا سکے اور پاکستان ایک فکری طور پر مستحکم معاشرہ بن جائے۔

ڈاکٹر وحید عشرت

وحدۃ الوجود کیا ہے؟

ڈاکٹر الف۔د۔نسیم

جیسے کہ پہلے کہا جا چکا ہے تصوف اور وحدت الوجود میں کل اور جز کا رشتہ ہے۔ دونوں کا تعلق انسان کے روحانی سفر اور باطنی کیفیات و تجربات سے ہے۔ علم یا فلسفہ یہ اس وقت بنتے ہیں جب کوئی شخص اپنے سفر روحانی میں گزرے ہوئے کیفیاتی اور مشاہداتی معاملات کو تحریراً یا تقدیراً دوسروں تک پہنچانا چاہتا ہے۔ وحدۃ الوجود ایک صوفی کی باطنی کیفیت یا مشاہدہ کا نام ہے، اسی آرزوئے ابلاغ کی وجہ سے علم یا فلسفہ بن گیا ہے۔ جس شخص نے سب سے پہلے اس تجربہ باطنی کی باقاعدہ علمی توضیح و تشریح کی ہے، اس کا نام محی الدین ابن عربی ہے جو عام طور پر شیخ اکبر کے نام سے مشہور ہے۔

شیخ محی الدین ابن عربی مشہور و معروف عربی سخی حاتم طائی کے خاندان میں سے تھے اور اندلس (اسپین) کے باشندہ تھے۔ انہیں قاضی ابوبکر ابن عربی سے تمیز دینے کے لئے مورخ صرف ابن عربی کہتے ہیں۔ ان کی پیدائش اندلس کے ایک قصبہ مُرسیہ میں ماہ رمضان ۵۶۰ھ بمطابق جولائی ۱۱۶۵ء میں ہوئی۔ ۵۶۸ھ۔ ۱۱۷۳ء میں وہ اندلس کے ایک اور قصبہ سویلہ میں چلے گئے، جہاں وہ تقریباً تیس برس رہے۔ ۵۹۰ھ۔ ۱۱۹۴ء میں انہوں نے تیونس (شمالی افریقہ) کا سفر اختیار کیا اور وہاں سے ۵۹۸ھ، ۲۔ ۱۲۰۱ء میں وہ مشرق کے سفر پر چلے گئے۔ جہاں سے پھر وہ واپس وطن نہیں آئے۔ ۵۹۸ھ میں وہ مکہ مکرمہ پہنچے۔ اس کے بعد وہ بغداد، الپس، موصل اور ایشیائے کوچک گئے۔ ہر جگہ ان کی بڑی پذیرائی ہوئی۔ آخری عمر میں وہ دمشق آگئے اور یہیں ۶۳۸ھ/ ۱۲۴۰ء میں فوت ہو کر جبل قاسیون کے دامن میں دفن ہوئے۔

شیخ اکبر (ابن عربی) کی تصانیف تو بہت سی ہیں لیکن ان میں "فتوحات مکیہ" اور "فصوص الحکم" کو بہت شہرت حاصل ہوئی۔ یہ عربی زبان میں ہیں لیکن دنیا کی کئی زبانوں میں ترجمہ ہو چکی ہیں۔ "فتوحات مکیہ" مصنف کی روحانی آسمانی سیر اور اس کے دوران کئی نازک اور پیچیدہ مسائل مذہب اور تصوف کے حل پر مشتمل ہے۔ مسلمان علما، حکماء،

اطبا، اور سائنسدانوں کی بیشمار کتابوں کی طرح جب یہ کتاب بھی یورپ کے علم چوروں کے ہاتھ آئی تو ان میں سے ایک فلسفی شاعر دانتے نے اس کے مواد سے تحریک لے کر اور استفادہ کر کے اپنی مشہور کتاب ''ڈیوائن کامیڈی'' لکھ دی۔ دوسری کتاب ''فصوص الحکم'' میں مختلف پیغمبروں کے قصوں کی تنقیح و تاویل کے پس منظر میں کئی صوفیانہ مسائل خصوصاً مسئلہ وحدۃ الوجود کی تشریح و توضیح کی گئی ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس سے پہلے اس مسئلے پر بات نہیں ہوئی۔ بلکہ مقصود یہ ہے کہ شیخ ابن عربی پہلے شخص ہیں جنہوں نے ایک صوفی کے اس باطنی اور روحانی وارد یا تجربہ کو باقاعدہ علم اور فلسفہ بنا کر پیش کیا ہے اور اس کے ظاہری اور باطنی رموز و اسرار پر سیر حاصل روشنی ڈالی ہیں۔ یہ کتابیں دراصل اہل حال کے لئے لکھی گئی تھیں کیونکہ ان کو وہی سمجھ سکتے تھے لیکن جب یہ مسلمان اہل حال اور علمائے ظواہر اور غیر مسلم حکماء و فلاسفہ کے ہاتھ آئی تو ان کی صحیح روح کو نہ پا سکنے کے سبب ان کو ایسے چہروں کے ساتھ متعارف کرایا گیا تو دراصل ان کے چہرے نہ تھے۔

مسئلہ وحدۃ الوجود کی صحیح توضیح و تشریح سے پہلے ضروری ہے کہ ہمیں وجود کی اصطلاح کے مفہوم کا علم ہو۔ وجود کے معنی ہیں کسی چیز کا ہونا، چاہے یہ ''ہونا'' آدمی کے ذہن میں ہو یا خارج میں۔ اب جو چیز وجود رکھتی ہے وہ یا تو نظری ہوگی یا بدیہی۔ یعنی اپنے وجود کے اثبات میں یا تو دلائل کی محتاج ہوگی یا بلا دلیل ثابت ہوگی۔ حکما پہلی چیز کے وجود کو نظری اور دوسری کے وجود کو بدیہی کہتے ہیں۔ شیخ اکبر اور ان کے متبعین بدیہی وجود کے قائل ہیں۔ یعنی ایسا وجود جس میں نہ کوئی اخفا ہو اور نہ پوشیدگی۔ اور اگر اس میں اخفا یا پوشیدگی ہو تب بھی وہ اپنے ظہور کے لئے بے تاب ہو۔ مولانا جامی نے غزلیت کے رنگ میں ایسے ہی وجود کے متعلق کہا ہے:

نکورو تاب مستوری نہ دارد   چودر بندی سراز روزن برآرد

ترجمہ: خوب صورت چہرے والا پوشیدگی (مستوری) کی تاب نہیں رکھتا۔ اگر تو دروازہ بند کر دے گا تو وہ روشن دان سے جھانکنے لگے گا۔

علمائے وجود کے نزدیک ایسا وجود جو پنہاں بھی ہے اور اپنی آشکارائی کے لئے بے تاب بھی، وہ واحد اور معین ہے۔ اس کا کوئی دوسرا نہیں اور وہ وجود صرف حق سبحانہ تعالیٰ کا ہے۔ کون نہیں جانتا کہ اللہ جل شانہ کا وجود ایک سرّ پنہاں ہے۔ وہ خود اپنے متعلق کہتا ہے ''لیس کمثلہ شیء'' (میری مثل کوئی شے نہیں)۔ وہ اتنا پوشیدہ ہے کہ کسی عقل، کسی ادراک، کسی فکر اور کسی وہم میں نہیں آسکتا۔ لیکن ساتھ ہی وہ اپنی آشکارائی اور ظہور کے لئے بے تاب بھی رہتا ہے، ہر لحظہ ایک نئی آن اور نئی شان کے ساتھ۔ علامہ اقبال اسی نکتہ کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

گفت موجود آنکہ می خواہد نمود   آشکارائی تقاضائے وجود

ترجمہ: اس نے کہا موجود وہ ہے جو نمود چاہے گا۔ وجود کا تقاضا آشکارائی ہے۔

وہ وجود جو پنہاں بھی ہے اور اپنے اظہار کے لئے بے تاب بھی، صرف ایک ہے حق سبحانہ تعالیٰ کا۔ باقی

سارے وجود اسی کے ظہور کی بنا پر موجود ہیں۔ صوفیا اسی لئے وجود صرف الحق کا مانتے ہیں اور باقی جو کچھ ہے اسے وجود نہیں موجود کہتے ہیں کیوں کہ وہ وجود الحق کی وجہ سے وجود رکھتے ہیں۔ الحق کا وجود ہے تو ان کا وجود بھی ہے۔ اگر الحق نہ ہوتا یعنی الحق کا ظہور نہ ہوتا تو کسی شے کا بھی وجود نہ ہوتا۔ اس لئے جس چیز پر وجود کا اطلاق ہوسکتا ہے وہ صرف وجود الحق ہی ہے۔ صوفیا اسی لئے اسے وجود مطلق کہتے ہیں۔ باقی سب کچھ چونکہ اس کے وجود کو مرہون منت ہے اس لئے اصطلاح تصوف میں اسے موجود کہیں گے وجود نہیں۔ اسی کو دوسرے الفاظ میں ہم یوں کہہ دیتے ہیں کہ وجود واحد ہے۔

ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ وجود کا واحد ہونا ایک صوفی کے مشاہدہ میں آچکا ہوتا ہے جب وہ اس روحانی تجربہ سے گزرتا ہے تو اس وقت چاہے ایک لمحہ کے لئے کیوں نہ ہو، ہر شے کا جسم ظاہری یا خول موجود ہوتے ہوئے بھی اس کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے اور وہ اس کے پس پردہ ایک ہی تجلی ذات کو رواں دواں اور لہریں مارتا ہوا دیکھتا ہے اور چلا اٹھتا ہے کہ ہر شے میں الحق ہے۔ کثرت یعنی اشیائے کثیر میں ایک ہی وحدت (یعنی تجلی باری تعالیٰ) جلوہ گر ہے۔ علمی طور پر اسی کو وہ وحدۃ الوجود، کثرت میں وحدت اور ہمہ اوست (سب کچھ وہی ہے) کہہ دیتا ہے۔ جس شخص نے اپنی آنکھوں سے تماشا کر لیا ہو اس کے لئے یہ بات اس کا ایمان کیوں نہ بن جاتی ہوگی کہ جس ہستی پر وجود کا اطلاق ہوسکتا ہے وہ صرف ایک ہے جس کا نام اللہ ہے۔ باقی سب کچھ موجود ضرور ہے لیکن اللہ کے اسما و صفات (نور) کے ظہور کی وجہ سے موجود ہے۔ جملہ اشیا اپنے ظاہری اجسام کے اعتبار سے جن کو وجودی صوفیا تعینات کہتے ہیں مختلف اور کثیر ضرور ہیں لیکن اپنے باطن کے اعتبار سے واحد ہیں۔ اس لئے کہ سب میں ایک ہی نور کارفرما ہے۔ یہ نور لا یتجزیٰ ہے۔ اسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ایک ہی رو اور ایک ہی شعاع ہے جو مختلف تعینات یا اشیا کے خولوں میں بہہ رہی ہے اور جلوہ گر ہے۔ جس طرح سورج کی روشنی میں ستارے گم ہو جاتے ہیں حالانکہ وہ موجود ہوتے ہیں اسی طرح جب کسی صوفی پر تجلی باری تعالیٰ جلوہ فگن ہوتی ہے تو اشیائے کائنات موجود ہونے کے باوجود اس کی نظروں سے محجوب ہو جاتی ہیں اور اسے ان میں سے ہر ایک کے پیچھے اس کی حقیقت یعنی نور ہی نظر آنے لگتا ہے اور وہ اس لحاتی کیفیت اور وقتی مشاہدہ کے تحت کہہ اٹھتا ہے کہ ہر شے میں تجلی حق جلوہ گر ہے یا یوں بھی بول دیتا ہے کہ ہر شے حق ہے۔ مراد اس کی یہی ہوتی ہے کہ ہر شے اس وقت میری نظروں سے محجوب ہے اور صرف حق ہی حق جلوہ گر نظر آتا ہے۔ ہر شے حق، ہر شے عین حق یا ہمہ اوست (سب کچھ وہی ہے) وہ ان معنوں میں کہتا ہے نہ کہ اشیا کو واقعی الحق مانتا ہے کہ یہ کفر و زندقہ ہے۔ اشیا کو تو وہ اس کیفیت میں موہوم و معدوم دیکھ رہا ہوتا ہے۔ جو شے موہوم اور معدوم ہو، اسے وہ الحق کیسے کہہ سکتا ہے۔

آئیں اس بات کو آج کی دو سائنسی ایجادات سے سمجھیں۔ ایک کیمرہ ہے جو آپ کے ظاہری جسم، کپڑوں، بٹنوں اور زیب و زینت کو دیکھتا ہے۔ آپ کے جسم، آپ کے کپڑوں اور آپ کی تزئین ظاہری کے پیچھے یا

آپ کے جسم کے اندر کیا ہے اس کی اس کو کچھ خبر نہیں لیکن ایک اور مشین جس کا نام ایکسرے کی مشین ہے آپ کے جسم کے اندر گردے میں موجود پتھری کو دیکھ لیتی ہے۔ اس عمل کے لئے جب آپ ایکسرے کی مشین کے سامنے آتے ہیں تو آپ کا ظاہری جسم کپڑے اور دوسری ساری ظاہری زینتیں اس کی نظروں سے غائب ہو جاتی ہیں اور وہ آپ کے جسم کے اندرونی حصوں کے بھی اندرونی حصوں میں اس چیز کو دیکھ لیتی ہے جس کو دیکھنے اور کھانے کے لئے آپ اس مشین کے سامنے آتے ہیں۔ اسی طرح جب کسی صوفی پر تجلی حق ہوتی ہے وہ اشیا کے ظاہری جسموں اور خولوں کے پیچھے، جن کو وجودی علم کی اصطلاح میں تعینات کہتے ہیں، اس نور کو چمکتا دیکھ لیتا ہے جس کی وجہ سے اشیا اپنا وجود رکھتی ہیں یا وجودیوں کی اصطلاح میں موجود ہیں۔ جس طرح ایکسرے مشین کے سامنے ہمارے اجسام اور ہمارے کپڑے موجود ہونے کے باوجود اس کی آنکھوں سے اوجھل ہوتے ہیں اسی طرح وجودی کیفیت سے گزرنے والے صوفی کی نظروں سے جملہ اشیا موجود ہونے کے باوجود محجوب ہوتی ہیں۔ یہی مفہوم ہے ان کے اس قول کا کہ "اشیا ہر چند کہیں کہ ہیں نہیں ہیں" صوفیائے وجودی، جیسا کہ ان پر اعتراض کیا جاتا ہے، اشیا کو ان معنوں میں معدوم نہیں کہتے کہ وہ ہیں ہی نہیں۔ ان معنوں میں معدوم کہتے ہیں کہ ان کا اپنا مستقل وجود نہیں ہے بلکہ وہ خود خداوندی کی جلوہ گری کی وجہ سے وجود رکھتی ہیں اس لئے ان کا وجود باوجود وجود ہونے کے وجود نہیں۔ وہ موجود ضرور ہیں۔ ہماری حسیات کے نزدیک ان کا موجود ہونا درست ہے لیکن جب تجلی حق کا نزول وظہور کسی پر ہوتا ہے تو یہ اس کے لئے اس وقت موجود ہونے کے باوجود محجوب ہوتی ہیں۔ صوفیا اس اعتبار سے اشیا کو معدوم یا موہوم کہتے ہیں نہ اس اعتبار سے کہ وہ ان کو سرے سے موجود ہی نہیں سمجھتے۔

وجود موجود کے اس فلسفہ کو سمجھنے کے لئے ہمیں تخلیق کائنات کے فلسفہ کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ ایک حدیث قدسی میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں ایک مخفی خزانہ تھا۔ میں نے چاہا کہ میں بھی پہچانا جاؤں۔ میں نے اپنا غیر یعنی یہ کائنات پیدا کر دی۔ مولانا روم اسی رمز کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

جملہ معشوق است عاشق پردہ زندہ معشوق است عاشق مردہ

یعنی اصل معشوق (خالق) ہے اور عاشق (کائنات) تو ایک پردہ ہے (جس میں اس کے نور کا ظہور ہے اور جس کی وجہ سے کائنات کا وجود ہے) عاشق (کائنات) تو مردہ ہے زندہ صرف معشوق (خالق) ہے (مراد یہ ہے کہ کائنات نور خداوندی کے ظہور کی وجہ سے ہے ورنہ مردہ ہے۔)

اللہ تعالیٰ نے تخلیق کائنات کے سلسلے میں یہ بھی کہا ہے کہ "کن فیکون" یعنی میں نے کہا کہ ہو جا اور وہ ہو گئی اور یہ بھی کہا ہے کہ میں نے اسے ستہ ایام (چھ ایام یعنی چھ مرتبوں میں) پیدا کیا ہے۔ صوفیا کے سینہ بہ سینہ اور باطنی علم میں یہ چھ مراتب خالق کی چھ تجلیاں ہیں، جن میں سے تین خالق کے باطن میں ہوئی ہیں اور تین ظاہر ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے باطن میں پہلی تجلی مرتبہ احدیت پر فرمائی ہے یعنی اس مرتبہ پر وہ "لیس کمثلہ شیء" ہے یعنی اس کی مثل کچھ نہیں۔ اسے کوئی عقل، کوئی ادراک اور کوئی وہم اپنی گرفت میں نہیں لاسکتا۔ دوسری تجلی میں اس نے اپنے باطن ہی میں فرمائی ہے اور اپنے اسماو صفات کے آئینہ میں اپنے آپ کو دیکھا ہے۔ اس مرتبہ کو صوفیا مرتبہ وحدت بھی کہتے ہیں اور حقیقت محمدیہ (صلی اللہ علیہ وسلم) بھی۔ تیسرے مرتبہ کی تجلی کا نام واحدیت ہے۔ علم خداوندی میں کائنات کا جو نقشہ تھا اور جس کو اس نے حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آئینہ میں دیکھا تھا۔ اس تیسرے مرتبہ پر عدم میں منعکس کر کے کائنات کو وجود عطا کر دیا۔ اس مرتبہ واحدیت کو حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ خالق اور مخلوق (اللہ اور کائنات کے درمیان برزخ کا مقام ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے نور سے نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم خلق کر کے پیدا کیا ہے۔)

سہروردی سلسلہ کے مشہور درویش شاعر حضرت فخر الدین المتخلص بہ عراقیؔ نے ایک شعر میں نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے پہلے پیدا کیے جانے اور پھر اس سے کائنات اور اس کی جملہ اشیا کے ایجاد کرنے کی طرف نہایت فصیح و بلیغ اور ادیبانہ و شاعرانہ انداز میں اشارہ کیا ہے۔

نخستیں بادہ کہ اندر جام کردند　　ز چشم مست ساقی دام کردند

ترجمہ: سب سے پہلی شراب جو جام میں لائی گئی وہ ساقی کی چشم مست سے ادھار لی گئی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں اپنے آپ کو زمین اور آسمانوں کا نور کہا ہے (اللّٰہ نور السمٰوٰت والارض)۔ اور احادیث میں حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو "نوراً من نور اللہ" (اللہ کے نور میں سے نور) کہا گیا ہے۔ بہ ایں معنی کہ اللہ کے نور سے یہ نور وجود میں آیا ہے۔ عبدالرزاق نے اپنی سند کے ساتھ حضرت جابر بن عبداللہ انصاری سے روایت کیا ہے کہ میں نے عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں مجھ کو خبر دیجئے کہ سب اشیا سے پہلے اللہ تعالیٰ نے کون سی چیز پیدا کی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے جابر اللہ تعالیٰ نے تمام اشیا سے پہلے تیرے نبی کا نور اپنے نور سے پیدا کیا۔ پھر وہ نور قدرت الٰہی سے جہاں اللہ تعالیٰ کو منظور ہوا سیر کرتا رہا اور اس وقت نہ لوح تھی نہ قلم تھا اور نہ بہشت تھی نہ دوزخ تھا اور نہ فرشتہ تھا اور نہ آسمان تھا اور نہ زمین تھی نہ سورج تھا اور نہ چاند تھا اور نہ جن تھا اور نہ انسان تھا۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا کرنا چاہا تو اس نور کے چار حصے کیے۔ ایک حصہ سے قلم پیدا کیا اور دوسرے سے لوح اور تیسرے سے عرش۔۔۔ آگے طویل حدیث ہے۔ یہ حدیث بیان کر کے مولانا اشرف علی تھانوی دیوبندی اپنی کتاب "نشر الطیب" کے باب اول (ص ۷) میں بیان کرتے ہیں کہ اس حدیث سے نور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا اول الخلق (سب سے پہلے تخلیق ہونا) باولیت حقیقیہ ثابت ہوا کیوں کہ جن جن اشیا کی نسبت روایات میں اولیت کا حکم آیا ہے ان اشیا کا نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے متاخر ہونا اس حدیث سے منصوص ہے۔ اس کے بعد مولانا موصوف فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ بے شک میں حق تعالیٰ کے نزدیک خاتم

النبیین (صلی اللہ علیہ وسلم) ہو چکا تھا اور آدم علیہ السلام ہنوز اپنے خمیر میں ہی تھے یعنی ان کا پتلا بھی تیار نہ ہوا تھا۔ اول ماخلق نوری (سب سے پہلے میرا نور پیدا کیا گیا) کی روایت بھی جس میں حضور پُر نور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے، سب اشیاء سے پہلے ہونے کا ذکر ہے اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ یہ روایات احمد، بیہقی، حاکم، مشکوٰۃ، شرح السنہ، تاریخ امام بخاری، تاریخ امام احمد، ''حلیہ'' ابو نعیم اور کئی دوسری روایات واحادیث اور تفسیر و تاریخ کی کتابوں میں صحیح اسناد کے ساتھ دی گئی ہیں اور ترمذی نے تو انہیں روایت کو حسن کے زمرے میں شامل کیا ہے۔

جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم غزہ تبوک سے واپس آئے تو حضرت عباسؓ نے عرض کیا یا رسول اللہؐ! مجھ کو اجازت دیجئے کہ کچھ آپ کی مدد کروں۔ یہ بات لکھ کر مولانا اشرف علی تھانوی کتاب ''نشر الطیب'' (ص ۱۰) میں فرماتے ہیں چونکہ حضورؐ کی مدح (نعت بیان کرنا) خود اطاعت ہے اس لئے آپؐ نے ارشاد فرمایا کہو اللہ تعالیٰ تمہارے منہ کو سالم رکھے۔ پھر انہوں نے جو اشعار پڑھے وہ اردو ترجمہ کے ساتھ کتاب مذکورہ میں درج ہیں۔ ان کے مضامین سے حضورؐ کا اتفاق کرنا یعنی حضرت عباسؓ کو ایسا کہنے سے منع نہ کرنا بلکہ خوش ہونا اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ جو کچھ حضرت عباسؓ کہہ رہے تھے وہ سچ تھا۔ آپ یہ کہہ رہے تھے (عربی سے اردو میں ترجمہ) زمین پر آنے سے پہلے آپ جنت کے سایہ میں خوش حالی میں تھے اور نیز ودیعت گاہ میں تھے جہاں (جنت کے درختوں کے) پتے اوپر تلے جوڑے جاتے تھے۔ مولانا اشرف علی تھانوی اس کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ آپ قبل نزول الارض صلب آدمؑ میں تھے۔ مراد یہ ہے کہ آپ کا نور صلب آدمؑ میں موجود تھا اس کے بعد آپؐ نے بلاد (زمین) کی طرف نزول فرمایا اور اس وقت آپؐ نہ بشر تھے نہ مضغہ اور نہ علق۔ مولانا اس کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ حضور پُر نور صلی اللہ علیہ وسلم کا زمین پر نزول چونکہ بواسطہ آدمؑ تھا (جن کے صلب میں آپ کا نور اللہ تعالیٰ نے ان کی تخلیق کے وقت رکھ دیا تھا) اس اعتبار سے آپؐ اس وقت نہ بشر تھے نہ مضغہ تھے اور نہ علق تھے کیوں کہ یہ حالتیں جنین ہونے کے بہت قریب ہوتی ہیں اور آپ بھی زمین پر آگئے۔ ظاہری وجود میں نہیں صلب آدمؑ کے اندر نور کے وجود میں۔ یہی نہیں حضرت عباس یہاں تک کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پھر حضرت آدمؑ کے صلب سے دوسرے ابا کے صلب میں اسی طرح آتے رہے۔ آپ اس وقت محض ایک مادہ مائیہ تھے کہ وہ مادہ کشتی نوحؑ میں سوار تھا اور حالت یہ تھی کہ نسربت اور اس کے ماننے والوں کے لبوں تک طوفان نوح پہنچ رہا تھا۔ مولانا اشرف علی تھانوی اس کی تشریح میں کہتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ وہ مادہ مائیہ بواسطہ نوح علیہ السلام کشتی نوح میں سوار تھا۔ مولانا جامی نے اسی مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر ان کے یعنی حضور کے جود وعطا وکرم سے

وجودش گر نہ گشتی مفتوح　　　بہ جودی کے رسیدی کشتی نوح

(کشتی نوحؑ کی راہ مفتوح نہ ہوتی تو کوہ جودی پر کشتی نوحؑ کیسے پہنچتی۔)

حضرت عباسؓ فرماتے ہیں کہ وہ مادہ مائیہ (جیسے نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم یا روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم

کہا جاتا ہے) اسی طرح واسطہ درواسطہ ایک صلب سے دوسرے رحم تک منتقل ہوتا رہا۔ جب ایک طرح کا عالم گزر جاتا تھا دوسرا طبقہ ظاہر (اور شروع) ہوجاتا تھا یعنی وہ مادہ سلسلہ آباء کے مختلف طبقات میں یکے بعد دیگرے منتقل ہوتا رہا یہاں تک کہ اس سلسلے میں آپ ؐ نے نار خلیلؑ میں بھی ورود فرمایا چونکہ آپ حضرت ابراہیمؑ کے صلب میں مخفی تھے تو پھر وہ کیسے جلتے۔ پھر آگے اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم منتقل ہوتے رہے یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاندانی شرف جو کہ آپ کی فضیلت پر شاہد ظاہر ہے اولاد خندف میں سے ایک ذرہ عالیہ پر جاگزیں ہوا جس کے تحت میں اور حلقے یعنی دوسرے خاندان مثل درمیانی حلقوں کے تھے۔ اور اس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نور جو صلب آدم میں رکھا گیا تھا اور وہاں سے نجات یعنی شرک وفحاشی سے پاک نسل در نسل صلبوں سے ہوتا ہوا حضرت عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے صلب میں آیا اور پھر وہاں سے حضرت بی بی آمنہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بطن سے بہ شکل بشریت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ظاہر ہوا۔ حضرت عباس مزید فرماتے ہیں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم پیدا ہوئے تو زمین روشن ہوگئی اور آفاق منور ہوگئے۔ سو ہم اس ضیا اور اس نور میں ہدایت کے اس رستوں کو قطع کر رہے ہیں۔ یہ مضامین نعتیہ خود حضور پرُ نور صلی اللہ علیہ وسلم نے سنے اور ان کو رد نہیں کیا۔ مراد یہ ہے کہ ان کی تائید فرمائی۔

اس موضوع پر علمائے اسلام اور صوفیائے عظام نے مختلف النوع مضامین اور رنگارنگ اسالیب میں دنیا کی ہر زبان میں بہت کچھ لکھا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نور کے بہ شکل بشریت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہور پر قرآن واحادیث کے حوالے سے باتیں کی ہیں۔ اس سلسلے میں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی دیوبندی کی کتاب ''نشر الطیب'' اور فقیر مؤلف کتاب کی تصنیف ''نور مجسم'' صلی اللہ علیہ وسلم ملاحظہ فرمائیں۔ اس سلسلے میں یہاں میں ایک اقتباس ''اخبار الاخیار'' مصنفہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی سے پیش کرتا ہوں۔

مقدمہ ''اخبار الاخیار فی تذکرۃ الابرار'' میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں۔

''پاک ہے وہ ذات جس نے خاک سے بنائے ہوئے سر کو فلک پر پہنچادیا بلکہ فلک نے اس خاک کے سایہ سے نور حاصل کیا (مراد خاک سے یہاں حضرت آدم علیہ السلام ہیں۔) جب آدم خاکی کو نور جلوہ گر ہوا تو جو کچھ خزانہ ازل میں تھا اسے ظاہر فرمادیا۔ باہر فرشتہ ہر خدمت کے لئے متعین و کمربستہ ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام کو یہ خصوصیت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل ملی۔ آپ کی خوشبو سے بہشت کا باغ شگفتہ ومعطر ہوگیا اور آپ کے چہرہ انور سے حور کے رخسار کو ملاحت ملی۔ نور صفا اگرچہ صفا کی جانب سے ظاہر ہوا جس طرح درخت شعشہ سے طور کو آگ حاصل ہوئی لیکن جس کو نور شعور کی روشنی ملی ہے وہ جانتا ہے کہ اس کے چہرہ سے کس کا نور ظاہر ہو رہا ہے۔ یہ نور محمدی (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے جو ذات بحت سے پہلے عقل ونفس میں اسی راستہ سے گزر کر ظاہر ہوا ہے۔ ابجد کا پہلا حرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کی ایجاد ہے۔ اس حرف نے کاتب ازل سے اصل سطور کا مقام پایا ہے۔

فرقان آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایسا وصف ہے جسے توریت نے طے کر دیا۔ انجیل و زبور میں بھی یہی لکھا ہوا ملا۔ عقل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالات کے سامنے ایسی ہے جیسے سورج کے سامنے آنکھ کہ نزدیک ہو کر خیرہ ہو جاتی ہے اور دور سے استفادہ کرتی ہے۔

''اگر چہ حق تعالیٰ کو کسی کی آنکھ نے نہیں دیکھا لیکن اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جمال سے پہچانا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بہترین مخلوق، امام الانبیاء اور مظہر کامل ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم خدا سے ہیں اور دوسری چیزیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام کائنات کی روح اور حق تعالیٰ کو جان روح سمجھو۔ حق تعالیٰ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے واسطہ کے بغیر تلاش نہ کرو۔ روز ازل میں حق تعالیٰ آئینہ وجود کے مقابل میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے آئینہ حقیقت کو روبرو لایا اگر آئینہ کو آئینہ کے سامنے رکھ دیں یہاں ایک لطیف بات ہے اگر تم سننا چاہو۔ پہلے آئینہ سے دوسرے آئینہ میں جو عکس پڑتا ہے اس وقت درست اور سیدھا ہوتا ہے جب وہ اس میں پڑتا ہے۔ اس طریقے سے وجود کے نقش وجود، راست اس طریقے پر نہیں سنا گیا۔ اس دقیقہ کو پہچانو اور گفتگو میں دم نہ مارو۔

''مقصود صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہے۔ باقی جو کچھ ہے آپ کے طفیل سے ہے۔ منظور صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نور ہے۔ باقی تمام تاریکی (ظلال) ہے۔'' (اشعار فارسی کا ترجمہ)

ان مضامین میں بنیادی مضمون یہی ہے کہ جس ہستی کا نام محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہے اس کا نور یا اس کی حقیقت دراصل جملہ کائنات کے موجود ہونے کا سبب ہے۔ صوفیا کے نزدیک حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم وجود وعدم کے درمیان برزخ ہے۔ جملہ اعدام کا وجود (موجود ہونا) اسی حقیقت کی وجہ سے ہے۔ صوفیا کی زبان میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم ایک ایسی ذات ہیں جو حقیقت ثابتہ کا نمائندہ ہیں۔ وجود وعدم میں یا وجود مطلق اور کائنات میں جو تلازم ہے، وہ اسی حقیقت ثابتہ کی بنا پر ہے۔ اگر ذات بحت مرتبہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں نزول نہ فرماتی تو کائنات کا وجود ہی نہ ہوتا۔ ذات بحت جو ''لیس کمثلہ شی ء'' ہے جب اپنی ہی تجلی سے اپنے اسماء و صفات کے نور کے مقابل ہوئی تو اس میں نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کا آئینہ یوں نصب کیا کہ اپنا نور اس آئینہ سے گزار کر اعدام تک پہنچایا، جس سے اشیا موجود ہو گئیں۔ نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم نور خدا میں ملفوف ہے اور نور خدا جملہ اشیا میں ظاہر ہے۔ اس طرح اشیا بہ یک وقت نور خدا اور نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کی مظہر ہیں۔ صوفیا نے اپنی تحریروں اور شعروں میں جو احمد صلی اللہ علیہ وسلم اور احد میں ایک خاص تعلق کی بات کرتے ہوئے اس قسم کی بات کی ہے کہ احد اور احمد میں ایک میم کی مروڑی ہے یا میم کا فرق ہے تو اس کے پیچھے یہی بات پوشیدہ ہوتی ہے جس کی اوپر تفصیل دی گئی ہے۔ نہ یہ کہ احد احمد (صلی اللہ علیہ وسلم) میں صوفیا کوئی تمیز روا نہیں رکھتے۔ مرزا عبدالقادر بیدل کہتے ہیں:

درآں خلوت کہ پیش از کیف وکم بود   نگاہ و جلوہ در خواب عدم بود

چوشد حسن حقیقت جلوہ اندیش — محمد دید در آئینہ خویش
ز آغوش احد یک میم جوشید — کہ بیرنگی لباس رنگ پوشید
چہ واجب؟ نشہ سرجوش نورش — چہ ممکن؟ درد مینائے ظہورش
ظہورش غازہ تقنید آفاق — بطونش بے نیازی ہائے اطلاق
خم ہستی کہ امکاں نام دارد — زجوش اومے درجام دارد

ترجمہ: اس خلوت میں جو کیف وکم سے پہلے تھی۔ جس وقت کہ نگاہ اور جلوہ خواب عدم میں تھے (یعنی سوائے خدا کے ابھی کچھ نہ تھا۔)

جب حسن حقیقت نے چاہا کہ میں جلوہ گری کروں تو اس نے سب سے پہلے اپنے آئینہ میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا (یعنی ان کا نور تخلیق کر کے اپنے حسن کا اس میں تماشا کیا۔)

(اس وقت کیا ہوا) آغوش احد سے ایک میم نے جوش مارا اور اس طرح بیرنگی نے رنگ کا لباس پہن لیا (یعنی اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا آئینہ نہ ہوتا تو حسن حقیقی نہ اپنا جلوہ دیکھ پاتا اور نہ آئینہ کائنات میں اس کا ظہور ہوتا۔ الحق کا اشیا میں ظہور بواسطہ نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہوا ہے۔)

واجب کیا ہے اس کے سرجوش نور کا نشہ ہے۔ ممکن کیا ہے اس کے مینائے ظہور کی تلچھٹ ہے۔ اس کا ظہور تقید آفاق کا غازہ ہے، جس کے باطن میں اطلاق کی بے نیازیاں ہیں۔

خم ہستی کا نام امکان ہے۔ اس کے جوش ہی سے جام میں شراب رکھتا ہے۔

وحدۃ الوجود کا سارا فلسفہ اور کلام اقبال کے وجود مضامین کا سارا نچوڑ مرزا بیدل کے اس شعر میں ہے کہ:

ز آغوش احد یک میم جوشید — کہ بیرنگی لباس رنگ پوشید

مرزا بیدل کی مراد علامہ اقبال اور دوسرے جملہ صوفیائے وجودی کی مانند یہی ہے کہ ذات بیرنگ (ذات بحت) ہی نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے آئینہ میں انعکاس کے ذریعے لباس رنگ میں ظاہر ہوئی ہے۔ صوفیا کی اصطلاح میں یہ تعین اول کا مرتبہ ہے۔ حکما اسی کو عقل اول کہتے ہیں۔

شیخ محمود شبستری نے "گلشن راز" میں، جس کا جواب اقبال نے "گلشن راز جدید" کے نام سے لکھا ہے، اس راز کو یوں ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے۔

احد در میم احمد گشت ظاہر — درین دور اول آمد عین آخر
ز احمد تا احد یک میم فرق است — ہمہ عالم دراں یک میم غرق است

ترجمہ: احد، احمد صلی اللہ کی میم میں ظاہر ہوا ہے۔ اس دور میں اوّل عین آخر آیا۔ احمد صلی اللہ علیہ وسلم سے احد تک صرف ایک میم کا فرق ہے۔ جملہ عالم اسی میں غرق ہے۔

کلام صوفیا سے احد اور احمد صلی اللہ علیہ وسلم میں صرف میم کے فرق کی بات سن یا پڑھ کر جاہل اور بے خبر تو کہہ اٹھتے ہیں دیکھئے صاحب صوفیا نے تو احد اور احمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک بنا دیا ہے اور دونوں میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے لیکن واقف حال اور باخبر جانتے ہیں کہ اس کلام سے ان کی مراد کیا ہے۔ مراد اس سے یہی ہے کہ جب حسن حقیقت (ذات بحت یا ذات احد) نے اپنا جلوہ دیکھنا چاہا تو اپنے باطن میں اپنے ہی اوپر ایک تجلی فرمائی اور اس طرح اپنے سامنے اپنے نور یا اسماء وصفات کا ایک آئینہ پیدا کر لیا جس کو تعین اول بھی کہتے ہیں اور حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم بھی۔ اور پھر اس حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے کائنات (اشیا) میں اپنی جلوہ گری فرمائی۔ اگر اس مرتبہ حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پر احد کی جلوہ نمائی نہ ہوتی تو کائنات میں بھی نہ ہو سکتی۔ اس طرح کائنات ہی وجود میں نہ آسکتی۔ احد اور کائنات کے درمیان احمد صلی اللہ علیہ وسلم برزخ بنتے ہیں۔ احد میں اور احمد میں میم کی مروڑی کی بات اس رمز کی طرف اشارہ کر رہی ہے نہ کہ اس میں شرکت اور اتحاد کا۔ علامہ اقبال کے کلام میں اس راز کو لئے ہوئے کئی شعر ہیں۔ اس ایک شعر کو دیکھئے:

بہ ضمیرت آرمیدم تو بہ جوش خودنمائی بہ کنار برفگندی در آبدار خود را

ترجمہ: میں تیرے ضمیر میں آرام کر رہا تھا۔ تو نے خودنمائی کے جوش میں اپنے در آبدار کو اپنے کنار سے باہر پھینک دیا۔

اس شعر میں علامہ اقبال نے حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو ''در آبدار'' کہا ہے جو پہلے حسن مطلق کی آغوش میں پنہاں آرام کر رہا تھا۔ اس حسن مطلق نے خودنمائی کے جوش میں اسے اپنی آغوش سے جدا کر دیا اور اپنے سامنے لے آیا تاکہ اس میں اپنا جمال دیکھ سکے۔ اس طرح اس نے بیرنگی کے رنگ کا لبادہ اختیار کیا۔ مرزا عبدالقادر بیدلؔ کے کلام میں ''ز آغوش احد یک میم جوشید'' سے یہی مراد ہے اور شیخ محمود شبستری کے کلام ''احمد در میم احمد گشت ظاہر'' کا مفہوم بھی یہی ہے نہ وہ جو جاہل صوفیا اور قوال یا بے دین ناقدان خیال کرتے ہیں۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نور بطن آمنہ سے بہ شکل بشریت ظاہر ہونے پر بھی خدا اور کائنات میں عالم برزخ بنا رہا۔ کس طرح؟

دور حاضر میں بے دین سائنس دانوں اور فلسفیوں کی سوچ نے جو غلط نظریات پیش کر کے انسانوں کو گمراہ کیا ہے، ان میں سائنس دان ڈارون کا یہ نظریہ بھی ہے کہ آدمی کی کوئی آزاد تخلیق نہیں ہے بلکہ یہ جمادات سے نباتات، نباتات سے حیوانات اور حیوانات کی ایک شکل بن مانس (بندر) سے ارتقا کر کے بنا ہے۔ پچھلی ایک صدی تک لوگ اس گمراہ نظریہ کے قائل رہے۔ ان میں شرف آدمیت اور تجید انسانیت کی علم بردار قوم مسلمان کے بے دین، ترقی پسند اور مارکسی نظریہ رکھنے والے ادیب، شاعر اور مفکر بھی شامل تھے۔ ڈارون کے بندری نظریہ کے قائل لوگ صرف اتنا ہی سوچ لیتے کہ اگر ایک دفعہ حیوانی مخلوق (بندر بن مانس) ارتقا کر کے آدمی بنی ہے تو پھر یہ

عمل جاری رہنا چاہئے تھا اور جس طرح کبھی پہلا آدمی بندر سے ارتقا کر کے آدمی بنا تھا، آج تک بندروں سے آدمی بنتے رہنے چاہئیں تھے لیکن افسوس اس دور کا تہذیب یافتہ جاہل اس معمولی سی بات کو بھی ذہن میں نہ لاسکا۔ اب خود سائنس دانوں نے اس نظریہ کا ابطال کر دیا ہے۔

یورپ کے سائنس دانوں اور فلسفیوں کے کئی نظریات وہ ہیں جو انہوں نے مسلمان علماء صوفیا اور مفکرین کی کتابوں سے اخذ کیے ہیں لیکن وہ ان کو صحیح طور پر سمجھ نہ سکنے اور اپنے الحاد کے سبب حقیقت سے پھسل کر باطل کے گڑھوں میں جا پڑے ہیں۔ خود کو بندر سے ارتقا کر کے آدمی بننے کا دعویٰ کرنے والے ڈارون نے بھی یہی کام کیا ہے لیکن جدت پیدا کرنے اور اپنی چوری کو چھپانے کی غرض سے اس نے جو قدم اٹھایا، وہ اسے اصلیت سے کہیں دور لے گیا۔ اس نے مولانا روم کی مثنوی کے ان اشعار سے جو ''از جمادی در نباتی اُفتاد'' سے شروع ہوتے ہیں، غلط نتیجہ اخذ کر کے اپنے نظریہ کو اس کے تابع کر دیا۔

مولانا روم نے جب یہ نظریہ پیش کیا تھا تو اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ جمادات سے نباتات، نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے آدمی بنے ہیں بلکہ ان کی مراد یہ تھی کہ زندگی (حیات) پہلے عدم تھی پھر اس کا ظہور جمادات کی شکل میں ہوا۔ جمادات میں جب زندگی نے ارتقا کرتے کرتے اپنی منتہی شکل اختیار کی تو اپنی اگلی مخلوق نباتات میں آگئی۔ جب حیات نے نباتات میں ارتقائی علم کے بعد اپنی آخری ارتقائی شکل اختیار کی تو آگے حیوانات میں آگئی اور جب یہاں بھی اسی طرح ارتقا کے مراحل طے کرتی ہوئی یہ اپنی انتہائی صورت میں آئی تو اس نے انسان میں اپنی نمود اختیار کر لی۔ یہاں ایک مخلوق کی دوسری مخلوق میں تبدیلی کا معاملہ نہیں ہے بلکہ مخلوق میں جو حیات ہے اس کے ارتقا کی بات ہے۔ مولانا یہ کہتے ہیں کہ حیات سب سے پہلے جمادات میں آئی ہے چاہے اس حیات کی شکل کتنی ہی بے حس اور نامعلوم کیوں نہ ہو۔ عالم جمادات میں جب حیات کا ارتقا ہوتا رہا تو اس نے آخر میں ایسی شکل اختیار کر لی جو اِدھر عالم جمادات میں شمار ہوتی ہے اور اُدھر عالم نباتات میں۔ پتھر، کوئلہ، لوہا، سونا، چاندی ہر قسم کی جمادات میں زندگی کی جو نمود ہے اس نے ارتقا کرتے کرتے جو آخری شکل اختیار کی وہ مرجان میں موجود ہے کہ مرجان ایک طرف عالم جمادات کی چیز ہے اور دوسری طرف عالم نباتات کی۔ یعنی مرجان عالم برزخ ہے۔ جمادات اور نباتات کے درمیان اپنی خارجی حیثیت سے نہیں، اپنی داخلی (حیاتی) حیثیت سے... اب زندگی نے عالم نباتات میں اپنا ارتقا جاری رکھا اور وہ گھاس پھوس، پھل پھول، درخت پودا میں ارتقائی منازل طے کرتی ہوئی اپنی انتہائی نباتاتی شکل میں آگئی۔ اس انتہائی شکل میں جہاں سے آگے حیواناتی زندگی (حیات) کا آغاز ہوتا ہے۔ اس شے کا نام جس میں جمادات کی انتہائی اور حیوانات کی حیات (زندگی) کی ابتدائی شکل موجود ہے ''کائی'' ہے یعنی وہ ہری ہری گھاس کی تہ جو پانی پر جمی ہوئی ہوتی ہے۔ یہ حیات جو کائی کے جسم میں ہے نباتات اور حیوانات کے درمیان عالم برزخ ہے۔ یعنی وہ اپنی انتہائی صورت میں نباتات میں اور ابتدائی صورت میں حیوانات میں شمار

ہوتی ہے۔ زندگی (حیات) نے جب عالم حیوانات میں ارتقا کی صورتیں اختیار کیں تو مختلف کیڑے، مکوڑوں، جانوروں، درندوں، پرندوں اور چرندوں میں سے ارتقائی شکلوں میں ہوتی ہوئی ایک ایسی شے میں اپنی انتہائی شکل میں آگئی جس کا نام بن مانس (بندر) ہے۔ یہاں بن مانس عالم برزخ ہے۔ حیوانات اور بعض اور حیوانی عناصر کے درمیان جن کی ابھی دریافت نہیں ہوئی یعنی زندگی جس انتہائی شکل میں بن مانس میں موجود ہے، وہ اپنی ابتدائی شکل میں ان عناصر میں موجود ہوگی۔

آدمی میں آکر حیات نے مکمل اور آخری شکل اختیار کرلی ہے۔ حضرت آدمؑ کی پیدائش کا واقعہ اسی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جو زندگی جمادات میں نامعلوم قسم کی تھی، اس نے ارتقا کے بعد اپنی واضح اور مکمل صورت جسم آدم میں اختیار کرلی ہے۔ اسی وجہ سے خالق نے حضرت آدمؑ کو خلیفۃ الارض کا مقام دیا ہے لیکن یہ تنزل اختیار کرتا ہے اور اپنا مقام خلافت بھول کر حیوانیت کا رخ کرتا ہے تو ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جس سے حیوان بھی شرماتے ہیں، جس سے جمادات اور حیوانات بہتر نظر آنے لگتے ہیں۔

جمادات سے نباتات، نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے آدمی تک کے حیاتی ارتقا میں کسی بھی شے کا اپنا دخل نہیں ہے بلکہ یہ سب کچھ قدرت کے ایک اصول کے تحت ہوتا رہا لیکن جب حیات نے حضرت آدمؑ میں ظہور کیا تو اس کو ارتقا کا اختیار بھی دے دیا گیا اور تنزل کا بھی۔ اور جب زندگی نے آدمی میں ارتقا کا عمل اختیار کیا (خود بخود نہیں بلکہ آدمی کی اپنی محنت سے) تو وہ ایک ایسے مقام پر پہنچ گئی کہ اس کے آگے بس حیات خدا کا عالم ہے اور کچھ نہیں۔ یہ مکمل ترین حیاتی شکل جو اِدھر آدمی میں اور اُدھر اللہ سے واصل ہوئی، حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی بشریت میں نمودار ہوئی۔ جس طرح جمادات اور نباتات کے درمیان مرجان عالم برزخ ہے۔ جس طرح نباتات اور حیوانات کے درمیان کائی برزخ ہے۔ جس طرح حیوانات اور آدمی کے درمیان بن مانس سے آگے کی کوئی شکل عالم برزخ ہے۔ اسی طرح آدمی اور خدا کے درمیان بھی تو کوئی عالم برزخ ہونا چاہئے۔ وہ عالم برزخ حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

اِدھر مخلوق میں شامل اُدھر اللہ سے واصل

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا شب معراج ''قاب قوسین'' کے مقام پر ہونا اسی برزخیت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عملی مظاہرہ ہے۔ اب یہ آدمی کے اختیار میں ہے کہ وہ تنزل کرتا کرتا حیوانات، نباتات اور جمادات کے زمرے میں شامل ہونا چاہتا ہے یا ترقی کرتا کرتا حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے قدموں تک پہنچ کر احسن تقویم بننا چاہتا ہے اور خلیفۃ الارض کا مقام حاصل کرنا چاہتا ہے۔ یہی برزخیت محمد صلی اللہ علیہ وسلم جس نے شریعت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ظہور کیا ہے۔ خدا اور اشیا کے درمیان بھی برزخ ہے۔ اگر یہ برزخ نہ ہوتا تو کائنات بھی نہ ہوتی۔ یہی مفہوم ہے ''لولاک لما خلقت الافلاک'' کی حدیث کا۔

یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اگر تجھے پیدا کرنا مقصود نہ ہوتا تو میں کائنات ہی پیدا نہ کرتا۔

گر ارض و سما کی محفل میں لولاک لما کا شور نہ ہو
یہ رنگ نہ ہو گلزاروں میں یہ نور نہ ہو سیاروں میں

ارتقائے حیات کے سلسلے میں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ انبیا پیدائشی نبی ہوتے ہیں۔ ان کو نبوت کی ارتقائی حیات تک پہنچنے کے لئے ریاضت و مجاہدہ سے کام نہیں لینا پڑا۔ وہ اللہ کے برگزیدہ اور چیدہ بندے ہوتے ہیں جن کی حیات پیدائشی طور پر ہی ارتقایافتہ ہوتی ہے۔ البتہ اس ارتقایافتہ حیات کی مختلف انبیاء کے اجسام میں موجودگی کے درمیان درجاتی فرق ضرور ہوتا ہے۔ جملہ انبیا میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں کہ سب نبوت کی ارتقائی حیات کے حامل ہیں لیکن اس لحاظ سے فرق ضرور ہے کہ ایک کی حیات دوسرے کی حیات سے درجاتی فضیلت رکھتی ہے۔ اسی درجاتی فضیلت کی انتہائی شکل کا نام نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ کوئی آدمی چاہے وہ جتنا مرضی ارتقا اختیار کر لے، نبی کی حیات تک نہیں پہنچ سکتا اور کوئی نبی حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا اور کوئی نبی چاہے وہ افضل الانبیاء حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہوں، حیات کی انتہا پر پہنچ کر خدا نہیں بن سکتا۔ بندہ بندہ ہے چاہے وہ کتنی ترقی کیوں نہ کر لے اور خدا خدا ہے چاہے وہ کتنا تنزل اختیار کیوں نہ کر لے۔ جملہ صوفیائے وجودی ابن عربی سمیت اسی نظریہ کے ہیں اور اس کے خلاف اگر کچھ ہے تو ان پر بہتان ہے۔

علامہ اقبال ''جاوید نامہ'' میں منصور حلاج کی زبان سے فرماتے ہیں:

ہر کجا بینی جہان رنگ و بو　　　آنکہ از خاکش بروید آرزو
یا ز نور مصطفےٰ او را بہا است　　　یا ہنوز اندر تلاش مصطفےٰ است

ترجمہ: جہاں کہیں بھی تو جہان رنگ و بو کو دیکھے گا یعنی وہ جہان جس کی خاک سے آرزو پیدا ہوتی ہے یا تو اس کی بہا (وجود) نور مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے ہے اور یا ابھی وہ مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاش میں ہے۔
اس موقع پر علامہ اقبال ''زندہ رُود'' جب منصور سے یہ پوچھتے ہیں:

از تو پرسم گرچہ پرسیدن خطا است　　　سرآں جوہر کہ نام مصطفےٰ است
آدمے یا جوہرے اندر وجود　　　آں کہ آید گاہے گاہے در وجود

ترجمہ: میں تجھ سے پوچھتا ہوں اگرچہ پوچھنا خطا ہے اس جوہر کا سر (بھید) کیا ہے جس کا نام مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ کیا وہ آدم (بشر) ہے یا وجود (آدم) میں ایک جوہر ہے، ایسا جوہر جو کبھی کبھار وجود اختیار کرتا ہے اس پر منصور جواب دیتے ہیں:

پیش او گیتی جبیں فرسودہ است　　　خویش را خود عبدہ فرمودہ است

عبدہ از فہم تو بالا تراست　　　　زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر است

ترجمہ: کائنات اگرچہ اس کے آگے سربسجود ہے لیکن (اس کے باوجود) وہ خود اپنے آپ کو عبدہ (اس کا یعنی اللہ کا ایک بندہ) کہہ رہے ہیں۔ عبدہ کو سمجھنا تیری فہم سے بالاتر ہے کیوں کہ وہ آدم (بشر) بھی ہے اور جوہر (نور) بھی۔

مرزا غالبؔ نے اپنے چند اشعار مسلسل میں تخلیق کے پورے فلسفہ کو بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

نور محض و اصل ہستی ذات اوست　　　　ہر کہ جز حق بینی از آیات اوست
تا بہ خلوت گاہ غائب الغیب بود　　　　حسن را اندیشہ سر در جیب بود
جلوہ کرد از خویش ہم بر خویشتن　　　　داد خلوت را فروغ انجمن
جلوۂ اول کہ حق بر خویش کرد　　　　مشعل از نور محمد پیش کرد
شد عیاں زاں نور در بزم ظہور　　　　ہر چہ پنہاں بود از نزدیک و دور
نور حق است احمد و لمعان نور　　　　از نبی در اولیا دارد ظہور
ہر ولی پرتو پذیر است از نبی　　　　چوں مہ از خود مستنیر است از نبی
جلوہ حسن ازل مستور نیست　　　　لیکن اعمیٰ را نصیب از نور نیست

ترجمہ:

نور محض اور اصل ہستی اسی کی ذات ہے۔ حق کے سوا تم جو کچھ دیکھتے ہو اسی کی آیات ہیں۔ جب تک وہ غائب الغیب کی خلوت گاہ میں تھا، حسن کی فکر گریبان میں سر دیئے ہوئے تھی۔ اس نے اپنے اوپر اور اپنے سے جلوہ کیا اور اس طرح خلوت کو انجمن کا فروغ عطا کر دیا۔ پہلا جلوہ جو حق نے اپنے اوپر کیا تو نور محمدؐ کی مشعل پیش کی.....

اس نور سے بزم ظہور میں وہ سب ظاہر ہو گیا جو نزدیک یا دور پوشیدہ تھا یعنی کائنات نور محمدیؐ سے وجود میں آ گئی۔

احمدؐ نور حق ہیں اور نبیؐ سے اس لمعان نور کا ظہور اولیا میں ہو رہا ہے۔

ہر ولی، نبیؐ کا پرتو پذیر ہے جس طرح سورج سے چاند منور ہوتا ہے اس طرح ولی نبیؐ کے نور سے منور ہے۔

حسن ازل کا جلوہ مستور نہیں ہے۔ لیکن اندھے کو اس کا نور نصیب نہیں۔

اب تک جتنی بات ہوئی ہے، آئیں اسے ایک مثال سی سمجھیں.....

کسی درخت کے تنے کو دیکھیں جب اس میں سے کوئی شاخ پھوٹ رہی ہوتی ہے تو پہلے اس کے تنے

پر ایک آنکھ (چشم) سے بنتی ہے جو ایک معمولی سے ابھار کی شکل میں ہوتی ہے۔ پھر اس ابھار (چشم) سے شاخ پھوٹتی اور پھیلتی ہے۔ خالق نے بھی جب تخلیق کائنات کا ارادہ کیا تو اسی اصول کے تحت نخل عدم کے تنے پر ایک بار (چشم) پیدا کیا۔ اس چشم کا نام نور محمدیؐ ہے جس سے کائنات کی شاخ پھوٹتی ہے۔ اگر یہ چشم پیدا کرنا مقصود نہ ہوتی تو کائنات بھی وجود میں نہ آتی۔ لولاک لما خلقة الا فلاک کی حدیث "اے نبیؐ اگر آپ کو پیدا کرنا مقصود نہ ہوتا تو ہم کائنات ہی پیدا نہ کرتے' اسی عمل کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ ہر زبان کے مسلمان شاعروں نے اس سے رنگ رنگ کی مضمون آرائی کی ہے۔ حسن ازل یہ پردہ نور محمدیؐ، کائنات کے ذرہ ذرہ میں موجود ہے۔ کسی شاعر نے جو یہ کہا ہے کہ "ہر گل میں، ہر شجر میں محمد کا نور ہے۔" تو اس سے یہی مراد ہے کہ اللہ کے نور سے محمدؐ کا نور اور محمدؐ کے نور سے جہان کا وجود ہوا۔ علامہ اقبال کا یہ کہنا

لوح بھی تو، قلم بھی تو، تیرا وجود الکتاب　　　گنبد آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب

تخلیق کائنات کے اسی فلسفے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ علما اور اولیا نے اس کی وضاحت کے لئے ہزاروں لاکھوں صفحے لکھ دیئے ہیں۔ ہر زبان کے شاعروں نے اپنی اپنی شاعری کو اس فلسفے سے منور کیا ہے۔ نور نامے دنیا کی کئی زبانوں میں لکھے گئے ہیں۔ وہ سب کے سب اسی موضوع کی وضاحت میں ہیں۔ میں آخر میں حاجی امداد اللہ مہاجر مکی کے چند اشعار لکھ کر آگے بڑھتا ہوں۔ مسلسل اشعار۔

سب دیکھو نور محمد کا سب بیچ ظہور محمد کا
جبریل مقرب خادم ہے سب جا مشہور محمد کا
وہ منشا سب اسما کا ہے وہ مصدر ہر اشیا کا ہے
وہ فخر ظہور خفا کا ہے سب دیکھو نور محمد کا
کہیں روح مثال کہایا ہے کہیں جسم میں جاں سمایا ہے
کہیں حسن و جمال دکھایا ہے سب دیکھو نور محمد کا
کہیں عاشق وہ یعقوب ہوا، کہیں یوسف وہ محبوب ہوا
کہیں صابر وہ ایوب ہوا سب دیکھو نور محمد کا
کہیں ابراہیم خلیل ہوا سن راز قدیم علیل ہوا
کہیں ہارون وہ ندیم ہوا سب دیکھو نور محمد کا
کہیں غوث ابدال کہایا ہے کہیں قطب بھی نام دھرایا ہے
کہیں دین امام کہایا ہے سب دیکھو نور محمد کا

انہی کا ایک اور شعر دیکھئے:

نہ پیدا اگر ہوتا احمد کا نور نہ ہوتا دوعالم کا ہرگز ظہور

یہ شعر دراصل حدیث ''لولاک لما خلقة الافلاک'' کا مضمون لئے ہوئے ہے، جس میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اے نبیؐ! اگر آپ کو پیدا کرنا مقصود نہ ہوتا تو میں کائنات تخلیق نہ کرتا۔ اسی لئے حضورؐ کو وجہ تخلیق کائنات کہا گیا ہے۔

ہم شروع میں طے کر آئے ہیں کہ وحدۃ الوجود کوئی مسئلہ یا علم نہیں بلکہ ایک صوفی کی لمحاتی باطنی کیفیت یا تجربہ کا علمی نام ہے جس میں وہ کائنات کی ہر شے میں ایک ہی تجلی نور کو رواں دواں دیکھتا ہے اور اس تجلی نور کو جو ہر شے کی حقیقت ہے یا جس کے سبب ہر شے نے وجود اختیار کر رکھا ہے، وہ وجود مطلق کا نام دیتا ہے۔ باقی جو کچھ ہے اسے وجود نہیں موجود کہتا ہے کیونکہ وہ خود بخود موجود نہیں ہے بلکہ وجود مطلق کی وجہ سے موجود ہے۔ اسی لئے وہ علمی طور پر یوں بھی کہہ دیتا ہے کہ کثرت میں وحدت ہے۔ کبھی ہمہ اوست کا پیرایہ بیان بھی اختیار کر لیتا ہے یعنی سب کچھ وہی ہے۔ مراد یہ نہیں کہ ہر شے وہی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ہر شے کے پس پردہ وہی ہے۔ وہ وہ ہے اور شے شے۔ اس میں اس کے نزدیک وجود صرف واحد یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کا وجود۔ اس کے سوا کسی پر وجود کا اطلاق کرنا دو وجودوں کا ماننا ہے اور یہ شرک ہے۔ ان کے نزدیک موحد وہ ہے جو دو کہ نہیں ایک وجود کا قائل ہے یعنی جو وحدۃ الوجود کا قائل ہے۔ یعنی وہ جملہ اشیا میں جو لاتعداد اور کثیر ہیں صرف ایک ہے وجود یعنی وجود باری تعالیٰ کی تجلی کو دیکھتا ہے۔ صوفیا اسی توحید وجودی کو ہی توحید کہتے ہیں جس میں وہ خدا کے سوا ہر شے کے وجود کی نفی کر دیتے ہیں۔ جیسا کہ بعض معترض کہتے ہیں ان کو سرے ہی سے معدوم نہیں کہہ دیتے بلکہ حسی طور پر ان کو موجود مانتے ہوئے اس اعتبار سے نفی کرتے ہیں کہ ان کا وجود اپنا وجود نہیں ہے بلکہ وجود مطلق کی وجہ سے ہے۔ یہی مفہوم ہے اس کے اس قول کا کہ ''ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے'' وہ معترض جو یہ بہتان باندھتے ہیں کہ صوفیا ہر شے کو خدا کہتے ہیں۔ اگر مذکورہ تشریح کو مان کر ندامت محسوس کر لیں تو انہیں معلوم ہو جائے گا کہ صوفیا تو ہر شے کو خدا کہنے کی بجائے ان کو غیر خدا کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک دو وجود ماننا ایک خدا کا وجود اور دوسرا غیر خدا کا وجود شرک ہے۔ وجودی صوفی اصل موحد ہیں۔

اسلام کی بنیاد توحید پر قائم ہے، ایسی توحید جس کی تصدیق رسالت کرتی ہے۔ اس کے سوا توحید کے جتنے بھی رخ ہیں سب مشتبہ اور بے کار ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے کلمہ توحید میں لا الہ الا اللہ (نہیں ہے کوئی الہ یعنی معبود سوائے اللہ کے) کے ساتھ اسی لئے بغیر عطف کے محمد الرسول اللہ کا (محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں) اضافہ کیا ہے تاکہ ہر شخص کو معلوم ہو جائے کہ میری توحید وہ ہے جس کی وضاحت محمدؐ کرتے ہیں۔ توحید کے اس بنیادی اصول کو جس کا رسالت کے ساتھ پیوند کیا گیا ہے، قرآن نے مختلف اسالیب میں بیان کیا ہے۔ سب سے خوبصورت پیرایہ بیان سورہ اخلاص کا ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو خطاب کر کے کہا ہے ''قل ہو اللہ

احدؐ۔آپ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ! کہیں اللہ احد (ایک) ہے۔ مراد یہ ہے کہ میری احدیت، میری توحید وہ ہے جو آپ کے لب مبارک سے نکلے گی۔صرف یہ نہیں بلکہ لوگوں کے اذہان وقلوب پر محض اس لئے نقش ہو جائے گی کہ اس کی آپ کے لب مبارک سے نسبت ہوگی۔کون نہیں جانتا کہ حضرت محمدؐ سے پہلے جتنے بھی پیغمبر آئے، وہ آئے تو توحید لے کر لیکن ان کی وفات کے بعد ان کے امتی یا تو اسے بھول گئے یا اسے مبدل بہ شرک کر دیا۔ یہاں تک کہ پیغمبر خود بھی پوجے گئے لیکن توحید کا جو سبق، جو حضور خاتم النبیین حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے لب مبارک سے نکلا وہ قیامت تک کے لئے لوگوں کے دلوں پر ثبت ہو گیا۔ یہ حضورؐ کے لب مبارک کا معجزہ ہی ہے کہ کوئی اسلام قبول کرے یا نہ کرے لیکن ان کی بعثت کے بعد کسی بندہ کو اپنے آپ کو خدا کہنے کی جرأت نہ ہوئی۔ اس سے پہلے جو بھی اٹھتا تھا خدائی کا دعویٰ کر دیتا تھا کبھی فرعون بن کر، کبھی نمرود بن کر اور کبھی کچھ اور بن کر۔ نبی کریمؐ کا یہ بہت بڑا احسان ہے کہ انہوں نے انسانی گردنوں کو نہ صرف شجر و حجر اور وحوش و حیوانات کے آگے جھکنے کے طوق سے آزاد کر دیا بلکہ انسانی خداؤں کے آگے بھی سر بلند رکھا۔

مرزا غالب فرماتے ہیں

حق جلوہ گر ز طرز بیان محمد است	آرے کلام حق بہ زباں محمد است

ترجمہ۔حق طرز بیان محمدؐ سے جلوہ گر ہے، ہاں کلام حق زبان محمدؐ پر ہے۔

سورہ اخلاص میں حق کی جلوہ گری کے لئے جو مخصوص طرز بیان اختیار کیا گیا ہے، آئیں ذرا اس پر توجہ دیں تاکہ توحید وجودی کے خالص ہونے کا مزید ثبوت مہیا ہو سکیں۔قل ہو اللہ احد (کہہ اللہ ایک ہے) اللہ الصمد (اللہ بے نیاز ہے) لم یلد ولم یولد (نہ اس نے کسی کو جنا اور نہ وہ کسی سے جنا گیا) ولم یکل اللہ کفوا احد (نہیں اس کے جوڑ کا کوئی)۔

اس میں لفظ 'ہو' سے ایسی ہستی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو کہیں ہے تو ضرور لیکن ہے کیا۔کیا اس کا علم کسی کو نہیں ہو سکتا۔وہ موجود ہے۔ مستقل موجود ہے لیکن پھر بھی کسی وہم، کسی فکر، کسی ادراک، کسی عقل، کسی علم، کسی سائنس کو معلوم نہیں، وہ ہے کیا۔یہ لفظ 'ہو' جو خدا کے ناموں میں سے ایک نام بھی ہے، اس کے لیس کمثلہ شیء (اس کی مثل کوئی نہیں کچھ نہیں) پر دلالت کرتا ہے۔ وجودوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا یہ مرتبہ ہی واجب الوجوب کہلاتا ہے۔اس میں اللہ کے وجود سے منکروں کا رد بھی ہے، بہ ایں معنی کہ تمہاری محدود عقل وفکر میں اس کا آنا جب ممکن ہی نہیں تو کس طور پر اسے رد کرنے کی جرأت کرتے ہو۔اس طرح دوسرا نام اس اللہ کا ہے جو اس کا ذاتی نام ہے۔ یہ لفظ ایسی ہستی کے لئے استعمال کیا گیا ہے جو رحمۃ العالمین ہے۔ہر شے کو کمال تک پہنچانے والا ہے صرف وہی قائم بذات ہے، باقی سب اس کی وجہ سے ہیں۔ صوفیائے وجودی نے اسی لئے اللہ کے لئے واجب اور اس کے سوا جو کچھ ہے، اس کے لئے ممکن کا لفظ استعمال کیا ہے، اس لئے پوری کائنات میں صرف وہی الہ ہے باقی سب اسکے

محکوم اور عابد ہیں۔ اللہ کے بعد جس ہستی کو احد کہا گیا ہے، وہ ایک ایسی ہستی ہے جو یکتا ہے، بے مثل ہے، جس کا کوئی دوسرا ہمسر نہیں، جس کا کوئی شریک نہیں، جو ازلی و ابدی ہے، جو سب کا اللہ اور الہ ہے۔ اس کا وجود اصلی ہے باقی سب وجود چونکہ اس کی وجہ سے ہے اس لئے ان کا وجود نقلی ہے، اصل کا محتاج ہے۔ اصل کی طرح بخود قائم بالذات نہیں اس لئے وجودوں کے نزدیک جس پر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ صرف باری تعالیٰ ہے، اسی لئے وہ اس وجود مطلق اور باقی جو کچھ ہے اس کو موجود کہتے ہیں۔ ان کا وجود نہیں مانتے۔ وجود واحد وہ اسی اعتبار سے کہتے ہیں ہو اللہ اور احد کے بعد صمد کا لفظ آتا ہے جو خدا کی صفات اور اسما میں سے ایک ہے۔ صمد سے مراد وہ ہستی ہے جو بخود قائم ہونے کے ساتھ ایسی ہے کہ ہر شے اپنی ہر شے میں اس کی محتاج ہے اور وہ اپنی کسی بھی شے میں کسی کا محتاج نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس طرح اس کی ذات، اس کی صفات، اس کی عبادت، اس کے حکم اور اس کے استغاثہ میں اس کا کوئی شریک نہیں، اسی طرح اس کے وجود کا بھی کوئی شریک نہیں۔ جو شخص اللہ تعالیٰ کے وجود کے ساتھ کسی اور کا وجود بھی تسلیم کرتا ہے وہ شرک فی الذات، شرک فی الصفات، شرک فی العبادت، شرک فی الحکم اور شرک فی الستغاثہ کے علاوہ شرک فی الواحد اور شرک فی الوجود کا مرتکب بھی ہوتا ہے۔ صوفیائے وجودی 'لاموجود الا ہو' کا نعرہ اسی لئے لگاتے ہیں۔ وہ اللہ کے سوا کسی اور کا وجود ماننے یا ان معنوں میں کسی اور کے موجود ہونے کو جس طرح کہ اللہ موجود فی الذات ہے، موجود کہنے کو شرک کہتے ہیں۔ حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ توحید وجودی کو توحید خالص قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں۔

''علمائے ظواہر نے ممکن کے لئے بھی وجود ثابت کیا ہے اور واجب تعالیٰ کے وجود کو اور ممکن کو وجود مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کے دو افراد قرار دیا ہے۔ اس میں قضیہ تشکیک کی بنا پر انہوں نے یہ کہا جبکہ واجب کے وجود کو اولیٰ اور اقدم اور ممکن کے وجود کو ثانی اور متاخر کہا ہے..... صوفیائے وجودی کے نزدیک اس قسم کا نظریہ ایک قسم کا شرک ہے کیونکہ اس میں واجب تعالیٰ کے ساتھ اس کے جملہ کمالات وفضائل میں جو اس کے وجود سے پیدا ہوتے ہیں، ممکن کی تشریک ثابت ہوتی ہے اور یہ وجوب حق کے وجود میں ممکن کا وجود تسلیم کرنا ہے حالانکہ وجوب یا وجود (جو اللہ تعالیٰ سے مخصوص ہے) ہر خیر وکمال کا مبداء ہے اور عدم (جو ممکن یا غیر اللہ ہے) ہر نقص وکمال کا منبع ہے۔ علمائے ظواہر کا وجوب وامکاں دونوں کا وجود تسلیم کرنا صریحاً شرک ہے۔ صوفیا کے نزدیک وہ ہستی جس پر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے، صرف اللہ سبحانہ تعالیٰ کا وجود ہے، جسے وہ اسی لئے وجود مطلق کہتے ہیں۔ باقی جو کچھ ہے موجود ہے، وجود نہیں۔'' حضرت شیخ سرہندی اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

''جو علمائے ظواہر اس دقیقہ سے آگاہ تھے انہوں نے ہرگز ممکن کے لئے وجود ثابت نہیں کیا اور انہوں نے اس خیر وکمال کو حضرت جل وعلا کے وجود کے اختصاص کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔ اس کا ممکن میں اثبات نہیں کیا۔ وجود ہر کمال وخیر کا مبداء ہے اور عدم ہر زوال، نقص اور شر کا راجع ہے۔ ممکن کو وجود ثابت کرنا اور خیر وکمال کو اس

طرف (یعنی ممکن کی طرف) راجع کرنا فی الحقیقت ممکن (غیر اللہ کو) کو وجود (حق سبحانہ تعالیٰ) کے ملک اور ملک میں شریک کرنا ہے۔"

شیخ ابن عربی کا سارا فلسفہ وجودی اسی بنیاد پر قائم ہے کہ وجود صرف واجب تعالیٰ کا ہے۔ اگر وجود کا اطلاق ہوسکتا ہے تو صرف اسی پر جو بخود قائم ہے ذات باری تعالیٰ پر۔ اسی لئے اسی کو وہ وجود مطلق کہتے ہیں، باقی جو کچھ ہے چونکہ اپنے اپنے وجود میں اس موجودِ مطلق کا محتاج اور مرہون احسان ہے اس لئے وہ موجود ضرور ہے وجود نہیں۔ یعنی ان کا اپنا کوئی وجود نہیں۔ وہ وجود مطلق کی وجہ سے قائم ہے۔ اس لئے ایسے وجود کو وجود ماننا عقل سے بعید ہے۔ ہر چند کہ وہ ظاہر میں ہیں لیکن ان کی حقیقت عدم میں ہے۔ اس موضوع پر علما وصوفیا کے ان گنت خیالات موجود ہیں جو نت نئے اسالیب میں بیان کئے گئے ہیں۔ اس سلسلے میں ان کی تصانیف اور ملفوظات و مکتوبات کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ میں یہاں موضوع کتاب کے بنیادی کردار علامہ اقبال کی چند توضیحات کی طرف اشارہ ضرور کروں گا۔ اس سلسلے میں ایک تو وہ پوری غزل دیکھئے جس کا مطلع ہے۔

خودی کا سر نہاں لا الہ الا اللہ ؛ خودی ہے تیغ فساں لا الہ الا اللہ

اور ایک مثنوی "پس چہ باید کرد" کے عنوان لا الہ الا اللہ کے سارے اشعار دیکھئے جو سب کے سب توحید وجودی کی طرف اشارہ کررہے ہیں۔ "جاوید نامہ" میں بھی مختلف مقامات خصوصاً فلک مشتری کے تحت اس پر کافی روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان سب کا مطالعہ ضروری ہے۔ میں یہاں چند اشعار نقل کروں گا۔

تا دو تیغ لا و الا داشتیم ؛ ماسوی اللہ را نشاں نگذاشتیم
تا نہ رمز لا الہ آید بدست ؛ بند غیر اللہ را نتواں شکست
ایں کہ می بینی نیرزد با دو جو ؛ از جلال لا الہ آگاہ شو
ہر کہ اندر دست و شمشیر لا است ؛ جملہ موجودات را فرماں روا است
عشق را از شغل لا آگاہ کن ؛ آشنائے رمز الا اللہ کن
بر سر ایں باطل حق پیرہن ؛ تیغ لا موجود الا ہو بزن
اے پسر ذوق نگہ از من بگیر ؛ سوختن در لا الہ از من بگیر
لا الہ گوئی بگو از روئے جاں ؛ تا ز اندام تو آید بوئے جاں
مہر و ماہ گردد ز نور لا الہ ؛ دیدہ ام ایں سوز را در کوہ و کہہ
ایں دو حرفے لا الہ گفتار نیست ؛ لا الہ جز تیغ بے زنہار نیست
زیستن با سوز او قہاری است ؛ لا الہ ضرب است و ضرب کاری است
اے مسلماں نقش ایں دیر کہن ؛ از دو حرف ربی الاعلیٰ شکن

چساں مومن کند پوشیدہ را فاش　　　زلا موجود الا اللہ دریاب
ازضمیر لا الہ آگاہ اوست　　　تیغ لا موجود الا اللہ اوست

ترجمہ: جب تک ہمارے پاس لا اور الہ کی دو تلواریں تھیں ہم نے ماسوی اللہ کا نشان تک نہیں رہنے دیا تھا۔

جب تک لا الہ کی رمز ہاتھ نہیں آتی غیر اللہ کے بند کو توڑا نہیں جاسکتا۔
یہ جو کچھ تم دیکھتے ہو (غیر اللہ) یہ دو جو کی قیمت نہیں رکھتا پس لا الہ کے جلال سے آگاہ ہو۔
جس کے ہاتھ میں شمشیر لا ہے وہ جملہ موجودات کا فرماں روا ہے۔
اپنے عشق کو شغل سے آگاہ کر اور الا اللہ کی رمز سے آشنا کر۔
اس باطل حق پیرہن (غیر اللہ یا کائنات پر) لا موجود الا ھو کی تلوار چلا۔
اے پسر! مجھ سے ذوق نگاہ حاصل کر۔ لا الہ میں کس طرح جلا جاتا ہے مجھ سے پوچھ۔
اگر تو لا الہ کہتا ہے تو جان سے (دل سے) کہہ تا کہ تیرے جسم سے جان کی خوشبو آئے۔
مہر و ما لا الہ کے نور سے گردش کررہے ہیں۔ میں نے پہاڑ میں اور کاہ میں یہ سوز دیکھا ہے۔
یہ لا الہ کے دو حرف، گفتار نہیں۔ لا الہ سوائے تیغ بے زنہار کچھ نہیں۔
اس کے (لا الہ کے) سوز سے جینا قہاری ہے۔ لا الہ ضرب ہے اور ضرب کاری ہے۔
اے مسلمان اس دیر کہن کا نقش ربی الاعلیٰ کے دو حرفی تیشہ سے توڑ ڈال۔
مومن پوشیدہ کو کس طرح فاش کرتا ہے؟ یہ رمز لا موجود الا اللہ (اللہ کے سوا کوئی موجود نہیں) سے حاصل کر۔
صرف ایسا شخص لا الہ کے ضمیر سے آگاہ ہے۔ وہ تو لا موجود الا اللہ (اللہ کے سوا کوئی موجود نہیں) کی تلوار ہے۔

''زبور عجم'' اور ''جاوید نامہ'' میں جہاں اقبال نے تن و جان کی بحث چھیڑی ہے، وہاں وہ واشگاف الفاظ میں کہتے ہیں۔

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است　　　تن و جاں را دو تا دیدن حرام است

ترجمہ: تن و جان کو (کائنات اور روح کائنات یعنی نور خداوندی کی جلوہ گری) دو کہنا اس میں کلام ہے یعنی درست نہیں ہے۔ تن و جان کو (کائنات اور وجود مطلق کو) دو دیکھنا حرام ہے۔

اے کہ گوئی محفل جاں است تن　　　سر جان را در نگر برتن متن
محملے نے حال از احوال اوست　　　محملش خواندن فریب گفتگوست

(اقبال)

ترجمہ: اے شخص جو تو یہ کہتا ہے کہ تن جان کے لئے محمل ہے، سر جان دیکھ اور تن پر نہ اترا۔ محمل! نہیں اس کے احوال میں سے ایک حال ہے۔ اسے محمل کہنا فریب گفتگو ہے۔

جسم اور روح (تن اور جان) ایک ہی وجود مطلق کے دو مظاہر ہیں۔ مادہ اور روح کو ظاہری اعتبار سے دو ہستیاں قرار دے سکتے ہیں لیکن حقیقت میں ایک ہے۔ اقبال کے چند اور شعر دیکھئے۔

ارتباط حرف و معنی؟ اختلاط جان و تن
جس طرح اخگر قبا پوش اپنے پیرہن سے ہے

محو مطلق دریں دیر مکافات
کہ مطلق نیست جز نور السمٰوٰت

قدم بے باک تر نہ در رہ زیست
بے پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

وجود کوہسار و دشت و در ہیچ
جہاں فانی، خودی باقی، دگر ہیچ

زخضر ایں نکتہ نادر شنیدم
کہ بحر از موج خود دیرینہ تر نیست

الست از خلوت نازے کہ برخاست
بلی از پردہء سازے کہ برخاست

جہاں یکسر مقام آفلین است
دریں غربت سرا عرفاں ہمیں است

بروں از شاخ بینی خار و گل را
درون او نہ گل پیدا نہ خار است

محبت دیدہ ور بے انجمن نیست
محبت خود بے انجمن نیست

ترجمہ: اس دیر مکافات میں مطلق تلاش مت کر کہ نور السمٰوٰت والارض کے سوا کوئی مطلق نہیں۔

زندگی کی راہ میں بے باکی سے قدم رکھ کہ پہنائے جہاں میں تیرے سوا کوئی نہیں۔

کوہسار و دشت و در کا وجود ہیچ ہے یعنی نہیں ہے۔ جہان پانی ہے، خودی باقی ہے، باقی سب ہیچ ہے۔

میں نے یہ نکتہ نادر خضر سے سنا ہے کہ بحر اپنی موج سے دیرینہ تر نہیں ہے۔

الست کس کی خلوت ناز سے بلند ہوا تھا اور بلیٰ کس کے پردہ ساز سے نکلا تھا۔

جہان تو یکسر مقام آفلین یعنی مٹ جانے والا ہے اس غربت سرا میں عرفان یہی ہے.....

تو شاخ سے باہر کانٹوں اور پھولوں کو دیکھتا ہے۔ شاخ کے اندر نہ پھول ہے نہ کانٹا۔

محبت انجمن کے بغیر دیدہ ور نہیں ہے۔ محبت انجمن کے بغیر خودنگر نہیں ہے۔

علامہ اقبال خطبہ سوم (''خطبات اقبال'') میں کہتے ہیں۔

''ہمارا محدود ذہن یہ سمجھتا ہے کہ یہ کائنات نفس مدرک کے مقابل خارج میں موجود ہے اور مستقل بالذات ہے یعنی اس کا وجود نفس مدرک پر موقوف نہیں ہے۔ نفس مدرک اس کا ادراک تو کرتا ہے مگر وہ اپنے وجود میں نفس مدرک کی محتاج نہیں ہے۔ ہمارے محدود ذہن کی اس تنگ نظری کی بدولت تصور تخلیق سے متعلق بہت سی مہمل بحثیں پیدا ہو گئیں..... حقیقت یہ ہے کہ ہم اس کائنات کو ایسی مستقل بالذات حقیقت قرار نہیں دے سکتے جو

خدا کے مقابلے میں موجود ہو۔ مادہ کا یہ نظریہ خدا اور کائنات دونوں کو دو جداگانہ ہستیاں بنا دے گا جو ایک لامتناہی فضا کے اندر باہمدگر مقابل ہوں گے۔ ہم قبل ازیں واضح کر چکے ہیں کہ مکان، زمان اور مادہ یہ سب خدا کی آزاد اور خود مختار تخلیقی قوت کی مختلف تعبیریں ہیں جو ہمارے ذہن نے وضع کر لی ہیں۔ واضح ہو کہ مادہ اور زمان و مکاں مستقل بالذات حقائق نہیں ہیں جو بذات خود موجود ہوں بلکہ حیات ایزدی کا جزوی علم حاصل کرنے کے مختلف طریقے ہیں۔ یہ دنیا اپنی تفصیل کے اعتبار سے سالمات مادی کی غیر شعوری (میکانکی) حرکت سے لے کر انسانی انا کی بااختیار (بالارادہ) حرکت فکر تک انائے اعظم کا جلوہ ذات ہے (مراد یہ ہے کہ خدا کی ذات و صفات کی جلوہ آرائی ہے یعنی اس نے اپنا جمال دیکھنے کے لئے یہ محفل سجائی ہے)۔ ہم قبل ازیں واضح کر چکے ہیں کہ یہ کائنات کوئی ایسا غیر نہیں جو بذات خود موجود ہو اور قائم بالذات ہو اور بایں طور خدا کا مقابل ہو۔ یعنی ایک محیط کل زاویہ نگاہ سے اس کا کوئی غیر موجود نہیں ہے۔''

حکیم و عارف و صوفی تمام مست ظہور
کسے خبر کہ تجلی ہے عین مستوری

حق بات کو لیکن میں چھپا کر نہیں رکھتا
تو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے

وہی اصل مکان و لامکاں ہے
مکاں کیا شے ہے، انداز بیاں ہے

(اقبال)

ہم نے اس سے پہلے تخلیق کائنات کے سلسلے میں جہاں اللہ کے نور کا ذکر کیا ہے، حضرت محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کے نور کی بھی بات تفصیل کے ساتھ کی ہے لیکن صوفیائے وجودی جب بھی بات کرتے ہیں تو بنیادی طور پر صرف اللہ کے نور ہی کی بات کرتے ہیں۔ ایسا کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ علمائے وجودی نے حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم یا برزخیت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات ضرور کی ہے۔ یہی خالق اور مخلوق کے درمیان برزخ بنا ہے لیکن اصل نور چونکہ اللہ کا ہے جس کے نور سے نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور ہوا ہے اس لئے صوفیائے وجودی بنیادی طور پر اللہ ہی کے نور کی بات کرتے ہیں اور اسی نور کا مشاہدہ کرتے ہیں جس میں نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم بھی اپنی حقیقت کے ساتھ پوشیدہ ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے ''نور السمٰوٰت والارض'' (زمینوں اور آسمانوں کا نور) ہونے کا جو ذکر کیا ہے، اس پس منظر میں صوفیائے وجودی اسی نور کا مشاہدہ کرتے ہیں اور اسی نور کا علمی تذکرہ کرتے ہیں۔ وہ جب نور خدا کی بات کرتے ہیں تو نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی بات اس میں از خود آ جاتی ہے۔

ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ اس کا مشاہداتی یا علمی تیقن ہو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ''نوراً من نور اللّٰہ'' ہیں۔

اللہ کے نور سے مراد صوفیائے وجودی کے نزدیک اس کی وہ تجلی ہے جس میں اس کے جملہ اسماء و صفات کا ظہور ہوتا ہے۔ حیات، قدرت، ارادہ، سمع، بصر وغیرہ اس کی جو صفات ہیں اور ان کے اعتبار سے اس کے جو اسماء ہیں، سب کی تجلی اس ایک صفت نور میں پوشیدہ ہے۔ جب ہم اللہ کے نور کی بات کرتے ہیں اور اسے کائنات کے

ذرہ ذرہ میں جاری وساری کہتے ہیں تو مراد یہی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے جملہ اسما وصفات ان میں بہ لبادہ نور موجود ہیں۔ یہی صورت حال نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے۔ جب ہم اس نور کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے بھی یہی مراد ہوتی ہے کہ اس نور میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے جملہ اسما اور صفات پوشیدہ ہیں۔ صوفیائے وجودی کائنات کو اللہ تعالیٰ کے اسماوصفات کا مظہر اسی لئے کہتے ہیں۔ جب ہم اللہ کے نور کو ہر ذرہ کی اصل کہتے ہیں تو اس کو جملہ اسماو صفات الٰہیہ کا جامع دیکھتے ہیں اور جب جملہ اسماوصفات کی بات کرتے ہیں تو اس پر نور کا برقع پاتے ہیں۔ چونکہ اللہ کا نور اس کے جملہ اسما کا جامع ہے۔ اسی لئے قرآن کریم میں ''اللہ نور السمٰوٰت والارض'' (اللہ زمینوں اور آسمانوں کا نور ہے) کے الفاظ آئے ہیں۔ اس مرحلہ پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نور ان سے اوجھل نہیں ہوتا لیکن وہ تجلی اول یعنی اللہ کے اس نور کے مشاہدہ میں گم رہتے ہیں جس میں نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ملفوف ہے۔ ہر ذرہ میں موجود الیکٹرون اور پروٹون بھی ان کی نظر سے غائب ہوتے ہیں حالانکہ وہ موجود ہوتے ہیں۔ کیوں کہ ان کا مقصود ان سے کہیں آگے ہے۔ تجلی ذات...

ذرہ میں خورشید کی بات مسلمان حکما اور سائنس دانوں نے بھی کی ہے۔ فارسی اور اردو کے شاعروں نے بھی ''لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرہ کا دل چیریں'' جیسی باتیں کی ہیں لیکن اس کا عملی ظہور عہد حاضر میں ایٹم کی دریافت سے ہوا ہے۔ آج یہ ایٹم یا یہ ذرہ اپنی تشکیل کی رو سے کیا ہے۔ عناصر کائنات میں سے کسی عنصر کے چھوٹے سے چھوٹے ایسے حصہ کا نام ہے جس کے اور ٹکڑے یا جز نہ ہو سکیں۔ ہر ایٹم نظام شمسی کی طرح کا نظام رکھتا ہے۔ جس طرح سورج کے گرد چاند اور سیارے چکر لگاتے ہیں اسی طرح ہر ایٹم میں پروٹون کے نام سے ایک آفتاب ہے جس کے گرد چاند اور سیاروں کی طرح الیکٹرون چکر لگاتے ہیں۔ پروٹون مثبت بجلی کے اور الیکٹرون منفی بجلی کے جوہر ہیں۔ ہر ایٹم میں پروٹون اکہرا، دوہرا، تہرا ہوتا ہے لیکن اس کے اطراف میں پھرنے والے الیکٹرون ایک سے زیادہ ہو سکتے ہیں اور ان کے گھومنے کے مدار بھی مختلف ہوتے ہیں۔ میرا مقصود ایٹم کی سائنس پر بات کرنا نہیں بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ اگر ہر ذرہ میں پروٹون اور الیکٹرون ہو سکتے ہیں تو ہر ذرہ میں نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور اللہ کا نور کیوں نہیں ہو سکتا۔ اگر وجودی صوفیا کی زبان میں بات کرنی ہو تو ہم کہیں گے کہ کائنات کے ذرہ ذرہ میں پروٹون اور الیکٹرون موجود ہیں۔ یوں کہیں گے کہ ہر ذرہ الیکٹرون اور پروٹون کا مظہر ہے۔ یا پھر یوں کہیں گے کہ کائنات ساری ''ہمہ الیکٹرون و پروٹون است'' یعنی اسی طرح جس طرح وجودی صوفیا کائنات کو نور خدا کا مظہر ہونے کی بنا پر ''ہمہ اوست'' کہہ دیتے ہیں۔ جس طرح سائنس دانوں کے ''ہمہ الیکٹرون و پروٹون'' کہنے کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ ہر ذرہ میں الیکٹرون اور پروٹون ہیں۔ اسی طرح وجودی صوفیا جب یہ کہتے ہیں کہ ہمہ اوست تو اس سے بھی یہ مراد نہیں ہوتی کہ ہر ذرہ خدا بن گیا ہے بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ ذرہ میں نور خدا کا ظہور ہے۔ ذرہ ذرہ ہی ہے اس کو خدا کہنا شرک ہے۔

ایٹم کی یہ بات میں نے توضیح مسئلہ وجودی کے لئے بھی کی ہے اور اس امر پر روشنی ڈالنے کے لئے بھی کہ ہر ذرہ میں جو الیکٹرون حرکت کر رہے ہیں، ان کو حرکت کون دے رہا ہے۔ یہ بات سائنس کی سمجھ میں نہیں آسکتی۔ ہر ذرہ کے الیکٹرون اور پروٹون کا وجود یا ان کی حرکت نور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے ہے جو وجہ تخلیق کائنات بنا ہے اور نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود اور اس کی حرکت اللہ کے نور (جامع اسما صفات باری تعالیٰ) کے وجود اور حرکت کی بنا پر ہے۔ نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ کے نور نے اور کائنات کے ذراتی نظام کو نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے حرکت ہے۔

اس لئے صوفیائے وجودی نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور الیکٹرون اور پروٹون کے ذیلی نظاموں سے بالا ہو کر صرف اس نظام کی بات کرتے ہیں جس کی وجہ سے یہ دونوں نظام قائم ہیں۔ وہ کل کی بات کرتے ہیں، اجزا اس میں خود بخود آجاتے ہیں۔ ہاں اس سے ہٹ کر اگر کسی صوفی کی مشاہداتی آنکھ نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھنا چاہے تو وہ بھی دیکھ سکتی ہے۔ بعینہٖ اس طرح جس طرح کوئی سائنس دان ذرہ میں الیکٹرون اور پروٹون کا مشاہدہ کرنا چاہے تو کر لیتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی مشہور کتاب ''انفاس العارفین'' میں ایک بزرگ شیخ ابوالرضا محمد رضی اللہ عنہ کے حالات میں لکھا ہے کہ صوفیا کے اقوال میں تطبیق دیتے ہوئے انہوں نے حضرت عین القضاۃ ہمدانی کی ایک شطح (یعنی صوفی کا ایسا قول جو بظاہر شریعت کے خلاف لیکن بباطن درست ہو) بیان کی ہے اور پھر اس کی تاویل فرمائی ہے۔ شطح یہ ہے

''آں را کہ شما خدا می دانند نزدیک ما محمد صلی اللہ علیہ وسلم است و آں کہ شما محمد صلی اللہ علیہ وسلم می دانند نزدیک ما خدا است''

ترجمہ: جسے تم خدا جانتے ہو ہمارے نزدیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور جسے تم محمد صلی اللہ علیہ وسلم جانتے ہو ہمارے نزدیک خدا ہے۔

حضرت شیخ ابوالرضا نے اس کی تاویل میں فرمایا ہے کہ

''آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، حق سبحانہ تعالیٰ کے آئینہ اور اس کے مظہر اتم ہیں اور حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تعین اول جامع تعینات اور مظاہر ہے اور تمام کائنات ان کے نور سے ظہور پذیر ہوئی ہے۔ اس اعتبار سے انہوں نے یہ بات کہی ہے ورنہ حضرت وجود تو ہر ذرہ میں یکساں جلوہ گر ہے اور وحدت معنی کے باوجود تکرار لفظ محض تفنن عبارت ہے۔ یہی وہ بات ہے جس کی تفصیل ابھی ابھی گزری ہے کہ نور خداوندی نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے آئینہ سے ہوتا ہوا اشیا یا ذرات کائنات میں جلوہ گری فرما رہا ہے۔ صوفیائے وجودی نے جس مرتبہ کو حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم یا برزخیت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا ہے وہ یہی مقام ہے لیکن کائنات کا اصل محرک یا اصل ظہور

کائنات اللہ تعالیٰ کا نور ہی ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نور وجہ کائنات ہے۔

حدیث شریف "لاتسبو الدھر فمانی ان الدھر" (زمانہ کو برامت کہو میں خود زمانہ ہوں) مرزا اسد اللہ غالب نے اپنے اس شعر میں یہی فلسفہ بیان کیا ہے۔

ہے کائنات کو حرکت تیرے ذوق سے　　　پرتو سے آفتاب کے ذرے میں جان ہے

آفتاب آفتاب ہے اور ذرہ ذرہ۔ دونوں میں نسبت یہ ہے کہ ذرہ بے جان میں آفتاب کے پرتو سے جان ہے۔ اگر آفتاب کا پرتو نہ ہو تو ذرات پھر بے جان ہو جائیں۔ اسی طرح کائنات میں جو عدم تھی وجود مطلق کے تجلیاتی پرتو سے جان آ گئی اور اس کا ذرہ ذرہ متحرک ہو گیا۔ آفتاب و ذرہ کی طرح وجود مطلق اور کائنات میں بھی پرتو تجلی کا تعلق ہے۔ ورنہ کائنات، کائنات ہے، وجود مطلق، وجود مطلق ...دونوں میں نہ اتحاد ہے اور نہ حلول۔ آئیں آخر میں ان علمی باتوں کو جواب تک ہوئی ہیں، چند مثالوں کی مدد سے سمجھیں۔

دل یک قطرہ راگر بر شگافی　　　بروں آید ازو صد بحر صافی

(محمود شبستری)

(اگر تو ایک قطرہ کے دل کو چیرے گا تو اس میں سے سو بحر صافی نمودار ہوں گے)

مثال نمبر ا

ایک مدرس کی مثال لیں۔ اس کا اپنا نام (یعنی ذاتی نام) عبداللہ ہے۔ اب اس کی کچھ صفات ہیں۔ اس نسبت سے اس کے کچھ صفاتی نام ہیں مثلاً وہ تدریس کا کام کرتا ہے۔ اس صفت تدریس کی بنا پر اس کا صفاتی نام ہے مدرس۔ وہ تقریر کرتا ہے اس صفت تقریر کی بنا پر اس کا صفاتی نام ہے مقرر۔ وہ علم دیتا ہے اس صفت علم کی بنا پر اس کا صفاتی نام ہوں گے اور ان تمام صفات کا مجموعہ اس کی ذات ہوگی جس کا نام عبداللہ ہے۔ جب ہم اس استاد عبداللہ کا ذکر کریں گے تو ہم ایک ایسے شخص کا ذکر کریں گے جو مدرس بھی ہے، مقرر بھی ہے اور عالم بھی ہے اور اپنی مزید صفات کی بنا پر اور بہت کچھ ہے۔ اگر اس کی تدریس و تقریر، تعلیم و تربیت اور صحبت و مجالس سے اس کے طالب علموں میں اس کی صفات جلوہ گر ہو جاتی ہیں اور وہ بھی اپنے استاد کی طرح کے مدرس، عالم اور مقرر بن جاتے ہیں تو ہم علمی پیرایہ میں یوں کہیں گے کہ استاد عبداللہ کی صفات اس کے طالب علموں میں جلوہ گر ہو گئی ہیں اور اگر علمائے وجود کے پیرایہ میں بات کرنی ہو تو ہم یوں کہیں گے کہ استاد عبداللہ کے طالب علم اس کی صفات کے مظہر بن گئے ہیں یا ہر طالب علم میں اس کی صفات کا ظہور ہو گیا ہے۔ ظاہر ہے اس طرح بات کرنے سے یہ مطلب اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ استاد عبداللہ خود ان لڑکوں میں سما گیا ہے۔ استاد استاد ہے اور الگ کرسی پر بیٹھا ہے اور طالب علم طالب علم جو الگ بنچوں پر بیٹھے ہیں۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ استاد عبداللہ کی صفات کوئی مجسم یا مائع شے تھیں جو ان طالب

علموں میں داخل ہوگئی ہیں بلکہ استاد کی صفات تو اس کی ذات میں بدستور موجود ہیں اس سے الگ نہیں ہوئیں، طالب علموں میں صرف ان صفات کا انعکاس ہوا ہے۔ وجودیوں کی زبان میں ہم یوں کہیں گے کہ استاد عبداللہ کی صفات اس کے طالب علموں میں جلوہ گر ہوگئی ہیں یا وہ اس کی صفات کے مظہر بن گئے ہیں یا وہ اپنے استاد کی تجلی صفات کا آئینہ ہیں۔ بس یہی صورت حال وحدۃ الوجود کی ہے۔ کہیں ایک نادیدہ ہستی ہے، جس کا ذاتی نام اللہ ہے اور اس کی کئی صفات ہیں جس کی بنا پر اس کے صفاتی نام خالق، رازق، حی، قیوم وغیرہ ہیں۔ یہ نام تعداد میں ننانوے بتائے جاتے ہیں جن کی اثر پذیری کائنات کی ہر شے میں ہے۔ کہیں اس کی صفت حیات کام کر رہی ہے تو اشیا موجود ہو رہی ہیں اور کہیں صفت موت کام کر رہی ہے تو چیزیں عدم ہو رہی ہیں اور اس طرح اس کی جملہ صفات کا عمل ہو رہا ہے۔ وجودیوں کی زبان میں ہم یہ کہیں گے کہ جملہ اشیا اللہ تعالیٰ کی صفات کا مظہر ہیں۔ اگر ان جملہ صفات کے لئے ایک لفظ نور استعمال کریں گے تو ہم کہہ دیں گے کہ کائنات اور اس کی اشیا میں اللہ تعالیٰ کے نور کا ظہور ہے۔ استاد عبداللہ کی مثال کی طرح یہاں بھی یہ مراد نہیں کہ ذات (اللہ) اشیا میں حلول کر گئی ہے یا ان سے اس کا اتحاد ہو گیا ہے یا صفات اپنی جسمی یا مائع شکل میں داخل اشیا ہوگئی ہیں۔ ہرگز ایسا نہیں، یہ نہ ممکن ہے اور نہ قرین عقل۔ ایسا سوچنا بھی اپنا مذاق اڑانا ہے اور شرک کی بات کرنا ہے۔ ذات ذات ہے اور اشیا اشیا۔ صفات صفات ہیں اور اشیا اشیا۔ اللہ اللہ ہے اور بندہ بندہ۔ شے اور بندہ کو اللہ سمجھ لینا کفر مطلق ہے۔ وجودیوں کا یہ عملی مشاہدہ ہے اس لئے وہ اشیا کو تعینات کہتے ہیں۔ ان تعینات کو ذات یا صفات سمجھ لینا ان کے نزدیک نادانی اور خلاف توحید ہے۔ وہ تو یہ کہتے ہیں کہ ان تعینات کے پس پردہ اللہ تعالیٰ کا نور متجلی ہے۔ جو ان کے وجود یعنی موجود ہونے کا باعث بنا ہے۔ اگر یہ تجلی نور کار فرما نہ ہوتی تو اشیا عدم رہتیں اور اب بھی اگر یہ نور ان میں متجلی نہ رہے تو یہ پھر عدم ہو جائیں۔ وجودی صوفی اشیا یا تعینات کے پیچھے اس نور کو متجلی دیکھ کر کہہ اٹھتا ہے ہر ذرہ میں اللہ کا نور ہے یا ہر ذرہ اللہ کے نور (جو جامع صفات ہے) کا مظہر ہے اور چونکہ اس وقت اشیائے خارجی یعنی تعینات اس کی مشاہداتی نظروں سے غائب ہوتے ہیں اور صرف تجلی صفات باری تعالیٰ (نور) ہی اس کے مشاہدہ میں ہوتی ہے اس لئے وہ پکار اٹھتا ہی ''ہمہ اوست''، یعنی سب کچھ وہی ہے۔ یہ بات کرنے کا ایک وجودی اسلوب ہے۔ جس سے مراد یہ ہے کہ ہر شے میں نور خدا کی جلوہ گری ہے نہ کہ یہ کہ ہر شے خدا ہے اور چونکہ اشیا کی کثرت میں اللہ تعالیٰ کا نور واحد کار فرما ہوتا ہے اس لئے وہ یوں بھی کہہ دیتے ہیں کہ کثرت میں وحدت ہے۔

مثال نمبر ۲

پاکستان میں پانی کا ایک ڈیم (بند) ہے جس کا ذاتی نام تربیلا ہے۔ پانی کی ترسیل اور بجلی کی رو اس کی صفات ہیں۔ ان میں سے بجلی کی صفت کو لیجئے۔ یہ ایک مسلسل رو کی طرح بند (ڈیم) کے بجلی گھر سے ہوتی ہوئی ملک

کے کونے کونے میں اشیا کو روشن کرنے اور حرکت دینے میں لگی ہوئی ہے۔ کارخانہ، مشین، پنکھا، بلب، ٹوکا، بیلنا، غرض کہ ہزاروں لاکھوں چیزوں میں کام کررہی ہے۔ اب دیکھیں اشیا تو لاتعداد اور کثیر ہیں لیکن ان کے پس پردہ جو بجلی کی رو ہے وہ واحد (ایک) ہے۔ یہ سب اشیا اپنی حیات اور حرکت کے لئے اس رو کی محتاج ہیں۔ اگر بجلی کی رو دواں میں ہے تو وہ زندہ یعنی روشن و متحرک ہیں اور اگر یہ رو نہ ہو تو وہ مردہ یعنی بے حرکت اور بے روشنی ہیں۔ اگر کوئی یوں کہہ دے کہ ان اشیا کا وجود بجلی کی رو کا مرہون منت ہے یا یوں کہہ دے کہ ان جملہ اشیا میں بجلی جلوہ گر ہے یا یوں کہہ دے کہ یہ اشیا بجلی کی مظہر ہیں تو انصاف سے کہیں ان میں سے کون سی غلط یا عیب کی بات ہے۔ ڈیم، بجلی، بجلی گھر اور اشیا کی اگر ہم وجودیوں کی زبان میں ترجمانی کریں تو ڈیم کو ذات (اللہ) بجلی کو صفت (نور) بجلی گھر کو نور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اشیا کو بجلی کا مظہر کہیں گے۔ جس طرح ڈیم (بند) ڈیم ہے اور اشیا اشیا۔ صفات اللہ صفات اللہ ہیں اور اشیا اشیا۔ اللہ اللہ ہے اور بندہ بندہ۔ ان میں نہ اتحاد ہے اور نہ حلول۔ اتحاد و حلول کا خیال کرنا اپنے اوپر خود ہی زندقہ اور شرک کا بہتان باندھنا ہے۔ صوفیائے وجودی علماً اور عملاً اس سے مبرا و منزہ ہیں۔ صرف ہمہ اوست اور وحدت میں کثرت کی اصطلاحوں سے جہلا نے ان کے متعلق غلط فہمیاں پھیلادی ہیں۔

مثال نمبر ۳

آپ ایک آئینہ کے سامنے کھڑے ہیں اور آپ کا صاف و شفاف عکس اس میں دکھائی دے رہا ہے تو کیا اس حالت میں آپ آئینہ کے اندر حلول کر گئے ہوتے ہیں؟ ہرگز نہیں۔ آپ تو باہر کھڑے ہیں لیکن آئینہ میں بھی ہیں۔ اسی طرح اگر ایک صوفی کے آئینہ قلب میں حق سبحانہ تعالیٰ کی صفات کا عکس جلوہ گر ہو تو کیا آپ اسے حلول سے تعبیر کریں گے؟ بالکل نہیں۔ باری تعالیٰ (ذات) تو آپ سے باہر نہ جانے کہاں ہے۔ آپ کا قلب تو محض اس کی تجلیات کا آئینہ بنا ہوا ہے اور بس۔ یہی مفہوم ہے اس حدیث کا کہ اللہ تعالیٰ اگر کہیں سما سکتا ہے تو وہ بندہ مومن کا دل ہے۔ یہاں سما سکنے کے معنی اللہ کے بندہ مومن کے قلب کے اندر حلول کر جانے کے نہیں بلکہ آئینہ و عکس کی مذکورہ بالا مثال کی طرح آئینہ قلب مومن میں متجلی ہونے کے ہیں۔ یہاں یہ بات بھی یاد رہے کہ ہر شخص کا قلب چاہے وہ مسلمان ہی کیوں نہ ہو، ان معنوں میں آئینہ نہیں ہوتا بلکہ یہاں مراد ان صاحب ایمان لوگوں کا قلب ہے جنہوں نے ریاضت و مجاہدہ کی صبر آزما منزل سے گزر کر اس کا تزکیہ اور تصفیہ کر لیا ہوتا ہے۔ یعنی وہ قلب جس میں سے غیر خدا کا کوڑا کرکٹ نکل چکا ہوتا ہے اور اللہ بس گیا ہوتا ہے۔ صوفیائے وجود جب اللہ تعالیٰ کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ وہ ہر شے میں ظہور کئے ہوئے ہے تو اس کا مقصود بھی آئینہ و عکس کی مثال کے طور پر ہوتا ہے اور جب وہ یہ کہتے ہیں کہ کائنات عین حق ہے تو اس سے مراد یہ نہیں کہ کائنات عین (ہو بہو) حق ہے بلکہ اصطلاح وجود میں عین حق سے مراد ظہور تجلیات حق ہوتا ہے۔ مقصود یوں کہنے سے یہ ہوتا ہے کہ کائنات کا اپنا وجود نہیں ہے۔ صرف حق کا وجود ہے

جس کی وجہ سے کائنات موجود ہے۔

مثال نمبر۴

دور جدید میں سینما کی ایجاد سے مسئلہ وحدۃ الوجود سمجھنے میں آسانی پیدا ہوگئی ہے۔ ہم سینما یا ٹیلی ویژن کی سکرین پر لوگوں کو حرکت کرتے، بولتے چالتے دیکھتے ہیں۔ ہم جنگل، پہاڑ، صحرا، دریا، شہر، دیہات وغیرہ کا نظارہ بھی کرتے ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ بارش ہو رہی ہے، ہوائیں چل رہی ہیں، درخت جھوم رہے ہیں، طوفان اور آندھیاں آ رہی ہیں، دریا اور نہریں بہہ رہی ہیں، لاوے پھوٹ رہے ہیں، شجر و حجر گر رہے ہیں، گاڑیاں دوڑ رہی ہیں تو کیا یہ سب کچھ واقعی سینما کی سکرین پر یا ٹیلی ویژن کی سکرین میں موجود ہوتا ہے اور ہو رہا ہوتا ہے؟ ہرگز نہیں، یہ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں یہ ان کی سکرین سے کہیں باہر موجود ہے۔ جہاں سے کیمرہ (مووی کیمرہ) نے اس سب کچھ کو اپنے اندر عکسی طور پر (حقیقی طور پر نہیں) محفوظ کرلیا ہے۔ وہاں سے یہ بجلی کی رو کی مدد سے پروجیکٹر کے ذریعے ایک خاص طریقہ سے فضا میں اس طرح منتشر کیا جاتا ہے کہ سینما اور ٹیلی ویژن کی سکرین پر یہ سب کچھ نظر آنے لگتا ہے۔ اسی طرح حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات کہیں خارج کائنات میں موجود ہے، اس کی صفات بھی کائنات سے باہر اور الگ کہیں موجود ہیں۔ ان صفات کا (جو نور حق کی شکل میں ہیں) عکس نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے ''مووی کیمرہ'' میں محفوظ ہے۔ جہاں سے یہ کائنات کی سینما سکرین پر منعکس ہو رہا ہے۔ جس طرح سینما سکرین پر جملہ اشیا اپنے موجود ہونے میں فلم اور پروجیکٹر کی محتاج ہیں اسی طرح کائنات بھی اپنے موجود ہونے پر صفات باری تعالیٰ کے ظہور کی محتاج ہے اور اس کی جملہ اشیا میں ان کی جلوہ گری ہے نور کی ایک واحد رو کی شکل میں، سکرین پر ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہی مقصود ہے صوفیا کے اس فقرے کا کہ ''ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے۔''

مثال نمبر۵

انسانی جسم کے اندر جو روح ہے یا جان ہے وہ سارے بدن میں جاری و ساری ہے۔ ہر چھوٹے بڑے پاک ناپاک حصہ جسم میں وہ موجود ہے لیکن کیا ہم اس جسم کے کسی حصے کو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ روح ہے حالانکہ وہ اس کے اندر موجود ہے۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ روح فلاں پاک حصے میں تو موجود ہے اور فلاں ناپاک حصے میں موجود نہیں ہے کیوں کہ اس کی اپنی پاکی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ صرف پاک اعضا میں موجود ہو لیکن حقیقت میں یوں نہیں ہے۔ روح بدن کے ہر حصے میں موجود ہے چاہے وہ پاک ہے یا ناپاک۔ وہ بدن کے کسی حصے کے پاک ہونے سے پاک نہیں ہو جاتی اور کسی ناپاک حصے میں موجود ہونے سے ناپاک نہیں بن جاتی۔ وہ جہاں بھی ہو بدن کے خارجی اثرات سے الگ اپنی صفت پاکی پر موجود ہے۔ اس بات کو ہم ایک اور مثال سے بخوبی سمجھ سکتے ہیں۔ سورج

کی دھوپ، چاند کی ضیا، شمع کی روشنی وغیرہ اپنی گرد وپیش کی ہر شے پر پڑتی ہے۔ ان میں پاک اشیا بھی ہیں اور ناپاک بھی۔ کیا ان اشیا پر پڑنے سے سورج کی یا چاند کی یا شمع کی شعاعیں پاک وناپاک ہوجاتی ہیں۔ ہرگز نہیں۔ وہ بذات خود پاک وشفاف ہیں کسی پاک وناپاک شے پر پڑنے یا ان میں ہونے سے وہ پاک وناپاک نہیں ہوتیں۔ بعینہٖ اللہ تعالیٰ کی صفات کی تجلی کسی پاک یا ناپاک شے میں جاری وساری ہونے سے پاک وناپاک نہیں ہوتی، وہ تو بذات خود پاک ہے۔ وہ گائے میں ہو بکری میں ہو، مندر میں ہو، مسجد میں ہو، مومن میں ہو، کافر میں ہو، کائنات کی کسی شے میں ہو اس شے یا اس کی صفات سے ملوث نہیں ہوتی۔ روح و بدن کی مذکورہ مثال میں جس طرح ہم نے یہ کہا ہے کہ روح سارے بدن میں جاری وساری ہوتی ہے، بدن کے کسی ایک حصہ کو پکڑ کر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ روح صرف یہاں مقید ہے یا یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ جسم کے مختلف اعضا یا پورا بدن روح ہے، اسی طرح خدا کے نور کو نہ تو کائنات کی کسی ایک شے تک محدود کر سکتے ہیں اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اشیائے کائنات نور ہیں۔ جس طرح روح (جان) اعضا اور بدن کے اندر ہے، اسی طرح نور مطلق بدن، کائنات اور اس کے اعضا کے اندر ہے، خارج میں نہیں۔ خارج میں جو کچھ ہے وہ اس کے تعینات ہیں۔ ان کو نور یا الحق سمجھ لینا عقل کا دیوالیہ پن ہے۔ صوفیائے وجودی اسی لئے اشیا کو اس نور کا خول سمجھتے ہیں، خود نور نہیں کہ یہ شرک اور زندقہ ہے۔

تصور وحدت الوجود کا تدریجی ارتقاء

ڈاکٹر ابوسعید نورالدین

زمانۂ قبل از اسلام میں افلاطونی خیالات فلسفۂ نوافلاطونیت کی شکل میں مشرق وسطیٰ کے مختلف ممالک میں پھیل گئے تھے۔ چنانچہ اسکندریہ اور مدائن (جندشاپور) فلسفہ مذکورہ کے خاص مراکز تھے۔ اشاعت اسلام کے بعد خلفائے عباسیہ کے دور حکومت (۱۳۲ھ...۶۵۶ھ) میں بہت سے یونانی علوم کا، جن میں ''فلسفۂ نوافلاطونیت'' بھی شامل تھا، عربی میں ترجمہ کیا گیا۔ ''فلسفۂ نوافلاطونیت'' میں سے جو نظریہ مسلمان صوفیا کے دل ودماغ پر سب سے زیادہ اثر انداز ہوا، وہ نظریۂ ''وحدت الوجود'' ہے۔

''وحدت الوجود'' سے مراد یہ ہے کہ ''وجود'' یا ''ہستی'' صرف ''واحد'' ہے، باقی ''ہمہ'' ''عدم'' ہے۔ ''وجود واحد'' کے علاوہ وجود کائنات ومافیہا کا کوئی اعتبار نہیں۔ اس کو دوسرے الفاظ میں ''ہمہ اوست'' کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے کائنات ومافیہا، یعنی جو کچھ چشم ظاہری سے نظر آتا ہے، سب کا سب اسی ''وجود واحد'' کا جلوہ ہے۔ اس سے الگ کوئی شے نہیں۔

اسلام کی اصلی اور بنیادی تعلیم ''توحید'' ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو سب سے پہلے اسی عقیدۂ ''توحید'' کی طرف دعوت دی۔ ایام جاہلیت میں اہل عرب تین سو ساٹھ بتوں کی پرستش کیا کرتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت توحید اسی کثرت کا ردعمل تھی۔ آپ نے لوگوں کو بتایا کہ جن متعدد مصنوعی خداؤں کی تم پرستش کرتے ہو، وہ سب باطل ہیں۔ حقیقی خدا صرف ایک ہے اور وہی حقیقی پرستش کے لائق ہے۔

چوں کہ فلسفہ ''نوافلاطونیت''، کا نظریہ ''وحدت الوجود'' اسلام کے عقیدۂ ''توحید'' سے مشابہت رکھتا ہے، اس لئے تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں صوفیائے اسلام نے اسے اپنایا اور اس کو ''توحید'' کا باطنی پہلو تصور کر کے اسلامی تصوف کا لازمی جزو قرار دیا۔

انہوں نے اس کی ایک ایسی تاویل کی، جو ابتدائے اسلام میں موجود نہ تھی اور اس کی ایکی ایسی

توضیحات اور تعبیرات پیش کیں کہ تاریخ تصوف اسلام میں یہ ایک مستقل باب بن گیا اور اس کی بدولت تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں بہت سی جدید اصطلاحات از قبیل ''فنا و بقا'' ''استغراق''، ''اتحاد بذات حق'' وغیرہ معرض وجود میں آگئیں۔ اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ تصوف اسلام میں اس نظریہ کا آغاز اور تدریجی ارتقاء دکھایا جائے۔

ذوالنون مصریؒ

تاریخ تصوف اسلام کا بالاستیعاب مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ پہلے بزرگ، جن کی ذات سے نظریۂ ''وحدت الوجود'' کے خیالات منسوب ہیں، ذوالنون مصریؒ (م ۲۴۵ھ۔۸۵۹ء) ہیں۔ ان سے پہلے صوفیائے کبار میں سے کسی نے اس طرح کے خیالات اور افکار کا اظہار نہیں کیا۔

اس سے قبل بھی بتایا جا چکا ہے کہ ظہور اسلام سے بہت پہلے اسکندریہ مصر میں فلسفہ ''نوافلاطونیت'' اپنی ترقی کے منازل طے کر چکا تھا۔ خود ''نوافلاطونیت'' کا بانی فلاطینوس ۵-۲۰۴ء میں لائسو پولس میں پیدا ہوا تھا اور اس نے اسکندریہ ہی میں تعلیم پائی تھی۔

ذوالنون مصریؒ بھی اس فلسفہ ''نوافلاطونیت'' سے متاثر ہوئے۔ وہ بڑے روشن خیال فلسفی اور کیمیا دان تھے۔ تصوف میں بھی ان کا مرتبہ بہت بلند تھا، بقول مولانا جامیؒ کے وہ طائفہ صوفیا کے سردار اور رئیس تھے۔ فلسفہ ''نوافلاطونیت'' کے افکار و خیالات میں سے سب سے زیادہ وہ نظریہ ''وحدت الوجود'' سے متاثر ہوئے اور اس کو اسلامی تصوف میں سمویا۔

اس سلسلہ میں ان کے چند اقوال اور ارشادات پیش کیے جاتے ہیں:

۱) اللہ سے جو محبت کی جاتی ہے، وہ انسان کو انجام کار اس سے متحد کر دیتی ہے۔ انسان ذات خداوندی میں غرق ہو جاتا ہے۔ اس کی ذات اپنی ذات نہیں رہتی، بلکہ ذات خداوندی کا ایک حصہ بن جاتی ہے۔

۲) التفکر فی ذات اللّٰہ تعالیٰ جهل و لا شارة الیه شرک و حقیقة المعروفة خیرة (ذات خداوندی میں غور و خوض کرنا جہالت ہے اور اس کی طرف اشارہ کرنا شرک ہے اور معرفت کی حقیقت حیرت ہے۔)

۳) لوگوں نے پوچھا، عارف کی صفت کیا ہے؟ کہا:

''عارف وہ ہے، جو بغیر علم، چشم، مشاہدہ، کشف اور حجاب کے دیکھتا ہے، اس لئے کہ وہ

قریب رہتا ہے، بلکہ ذاتِ حق تعالیٰ کی حرکت، اس کی باتیں اللہ تعالیٰ کی باتیں اور اس کی نظر اللہ تعالیٰ کی نظر ہو جاتی ہے۔"

۴) پھر ایک حدیث شریف کا حوالہ دے کر کہا:

"پیغمبر خدا صلعم فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے، میں کسی بندے کے کان، آنکھیں، زبان، ہاتھ پاؤں بن جاتا ہوں، تاکہ وہ میرے ذریعہ سنے، دیکھے، بولے، کام کرے اور کہیں جائے۔"

۵) اور کہا،

"میں نے تین سفر کیے اور تین عالم حاصل کیے:

سفرِ اوّل میں ایسا علم لایا، جسے خواص اور عوام سب نے قبول کیا۔

سفرِ دوم میں ایسا علم لایا، جسے خواص نے تو قبول کیا، لیکن عوام نے مسترد کر دیا۔

سفرِ سوم میں ایسا علم لایا، جسے نہ خواص نے قبول کیا اور نہ عوام نے، **فبقیت سرید اُطریداً وحیداً**۔ (پس میں (خلق سے) مفرور، متوحش اور تنہا رہ گیا۔)

۶) وہ ایک مناجات میں کہتے ہیں:

"خدایا! میں جب بھی جانوروں کی بولیاں، درختوں کی سرسراہٹ، پانی کی آواز، چڑیوں کا گانا، تیز و تند ہوا کی سنسناہٹ اور رعد کی گرج سنتا ہوں، تو ان میں تمہاری ہی وحدانیت کی علامت اور تمہارے ہی عدیم المثال اور عدیم النظیر ہونے کا ثبوت پاتا ہوں۔"

یہ ہیں چند اقوال اور ارشادات، جن سے "اتحاد بذاتِ حق"، "استغراق" اور "فنافی اللہ" کی طرف ان کا میلان پایا جاتا ہے۔ یہ سب "وحدت الوجود" سے تعلق رکھتے ہیں۔ تاریخ تصوفِ اسلام میں "وحدت الوجود" کے یہ اولین نقوش ہیں، جو ذوالنون مصریؒ کے اقوال میں پائے جاتے ہیں۔

بایزید بسطامیؒ

ذوالنون مصریؒ کے بعد تاریخ تصوف اسلام میں ایک ایسے شخص کا وجود پایا جاتا ہے، جس نے نظریہ "وحدت الوجود" سے متعلق گوناگوں افکار و خیالات کا اظہار کیا۔ میری مراد یہاں بایزید بسطامیؒ (م ۲۶۱ھ۔ ۸۷۵ء) سے ہے۔

بایزید بسطامیؒ تبع تابعین کے مشائخ طریقت میں سے تھے۔ صوفیا میں ان کا درجہ بہت بلند ہے۔ ان

کے متعلق جنید بغدادیؒ (م ۲۹۷ھ۔ ۹۱۰ء) نے فرمایا:

ابو یزید منابمنزلة جبرئیل من الملائکة۔ (ہم میں ابویزید کو درجہ حاصل ہے، جو جبریل کو فرشتوں میں۔)

ان کے اقوال وافعال میں ''وحدت الوجود'' سے متعلق مندرجہ ذیل روایات ملتی ہیں:

۱) ''ایک بار میں نے اس کی بارگاہ میں مناجات کی، اور کہا:

خدایا! تجھ تک رسائی کیسے ہوگی؟

آواز آئی:

بایزید! پہلے اپنے آپ کو تین طلاق دے، پھر ہمارا نام لے''۔

۲) ''سانپ کے کینچلی اتارنے کی مانند میں بایزید سے نکلا، تو دیکھا کہ عاشق ومعشوق دونوں ایک ہی (ذات کے دو جلوے) ہیں۔ کیونکہ توحید کے عالم میں ایک ہی کو دیکھا جاسکتا ہے۔''

۳) ''بہت سے مقامات مجھ کو نظر آئے، لیکن جب غور کیا تو اپنے آپ کو صرف اللہ کے مقام میں پایا۔''

۴) ''اللہ تعالیٰ تیس سال تک میرا آئینہ بنا رہا ہے، لیکن اب میں خود اپنا آئینہ ہوں، یعنی جو کچھ میں تھا وہ نہیں رہا، کیوں کہ میں اور حق شرک ہے۔ جب میں نہ رہا، تو اللہ تعالیٰ اپنا آئینہ بن گیا، اور یہ بھی میں کہتا ہوں کہ میں اپنا آئینہ آپ بن گیا۔ یہ بات جو میں کرتا ہوں دراصل وہ خود ہے، میں بیچ میں نہیں ہوں۔''

۵) ''مدت تک میں خانہ کعبہ کا طواف کرتا رہا، لیکن جب خدا تک پہنچ گیا، تو خانہ کعبہ خود میرا طواف کرنے لگا۔''

۶) ایک دفعہ انہوں نے خلوت میں عالم بے خودی میں کہہ دیا:

''سبحانی ما اعظم شانی.'' (تعریف میری ہی ہے، کیا بڑی ہے شان میری۔)

وہ خدا کی ذات میں اس قدر محو ہوگئے کہ ان کو اپنی ہستی کا احساس ہی باقی نہ رہا اور اپنے آپ کو ہستی مطلق کا عین پایا۔ اس لئے اس قسم کا قول ان سے بے ساختہ صادر ہوگیا۔ اصطلاح تصوف میں یہ حالت ''سکر'' کہلاتی ہے، جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

بایزید بسطامیؒ کے یہ چند اقوال وارشارات ہیں، جو ''وحدت الوجود'' سے متعلق ''محو''، ''استغراق''، ''فنا''، ''فناء الفنا''، ''اتحاد بذات حق'' وغیرہ کی عکاسی کرتے ہیں۔ ان کی ذات سے ''وحدت الوجود'' نے اس قدر فروغ پایا کہ شریعت سے متصادم نظر آنے لگا۔ ارباب شریعت اس قسم کی باتیں کرنے والوں کو حدود شریعت اور صراط مستقیم سے خارج ہوتے دیکھ کر گمراہ اور کافر قرار دینے لگے۔ تصوف اور شریعت میں اس اختلاف اور تصادم

نے آگے چل کر حسین بن منصور حلاجؒ (م ۳۰۹ھ۔۹۲۱ء) کے زمانہ میں انتہائی شکل اختیار کی۔

جنید بغدادیؒ

دورِ تبع تابعین میں جنید بغدادیؒ (م ۲۹۷ھ۔۹۱۰ء) بھی بہت بڑے پایہ کے بزرگ گزرے ہیں۔ شیخ ہجویریؒ (م ۴۶۵ھ۔۱۰۷۳ء) نے اپنی کتاب ''کشف المحجوب'' میں ان کو طریقت میں ''شیخ المشائخ'' اور شریعت میں ''امام الائمہ'' لکھا ہے۔

ان کے چند اقوال، جن سے ''وحدت الوجود'' پر روشنی پڑتی ہے، حسب ذیل ہیں:

۱) ایک دفعہ وہ بیمار پڑے، تو خدائے تعالیٰ سے دعا کی:

''خدایا! مجھ کو شفا دے۔''

اسی وقت آواز آئی:

''جنید، خدا اور بندے میں تم کون ہو، جو درمیان آؤ؟''

۲) انہوں نے کہا:

''معرفت، خدا کی طرف مشغول ہونے کو کہتے ہیں۔ معرفت ایک گونہ امتحان ہے، یعنی جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ وہ عارف ہے، وہ دھوکے میں ہے، اس لئے کہ عارف و معروف درحقیقت وہی ہے۔''

۳) ''علم ایک محیط چیز ہے اور معرفت بھی محیط ہے۔ پھر خدا کہاں اور بندہ کہاں، پس عارف و معروف ایک ہے۔''

لیکن بایں ہمہ ''وحدت الوجود'' کے سلسلہ میں ان کا مسلک ''سکر''، ''صحو'' رہا بخلاف بایزید بسطامیؒ کے کہ ان کا مسلک ہمیشہ ''سکر'' رہا۔

صوفیا کی اصطلاح میں ''صحو'' وہ حالت ہے، جو عارف کو غیبت سے احساس کی جانب آنے کو ظاہر کرتی ہے، اور ''سکر'' وہ حالت ہے، جو اس کو احساس سے غیب کی جانب جانے کو ظاہر کرتی ہے۔

صحو و سکر کے متعلق جنید بغدادیؒ کا ارشاد ہے:

''صحو کا مرتبہ سکر سے زیادہ بلند ہے۔ سکر میں انسان ہر شے حتیٰ کہ اپنے نفس اور عقل، شعور اور احساس سے غافل ہو جاتا ہے۔ وہ نہیں جانتا کہ کیا کر رہا ہے، کیا کہہ رہا ہے یا اسے کیا کرنا چاہیے اور کیا کہنا چاہیے، لیکن اس کے برعکس صحو میں انسان ہوش میں رہتا ہے۔ اسے اپنے حواس پر قدرت ہوتی ہے، وہ جانتا ہے، سمجھتا ہے،

اسے معلوم ہوتا ہے کہ کیا کر رہا ہے اور اسے کیا کرنا چاہیے۔ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ وہ غیر مسئول نہیں۔ اسے اپنے اقوال و اعمال کی کسی کے سامنے جواب دہی بھی کرنی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ زیادہ محتاط ہو جاتا ہے اور ہوش کی منزل سے آگے نہیں بڑھتا۔''

صوفیا اور فقہا میں اختلاف

اس عہد میں تصوف اور فقہ میں ایک بڑا اختلاف پیدا ہوا۔ صوفیا، جو ''وحدت الوجود'' کو محور قرار دے کر فنا، فناء الفنا، اتحاد بذات حق، استغراق، محویت وغیرہ کا اظہار کرتے تھے، وہ اپنے آپ کو اہل باطن کہنے لگے۔ اس کے برعکس فقہا کو، جو عام طور پر طہارت، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، سزا کے تعین، غلاموں کی آزادی، بیع و شریٰ، احکام قصاص، تقسیم میراث وغیرہ مسائل شرعی پر بحث کرتے تھے، ''اہل ظاہر'' کہنے لگے۔

فقہا کو یہ قول بہت ناگوار گزرا اور وہ صوفیا کی ضد پر کمربستہ ہو گئے، چنانچہ وہ اس بنا پر صوفیا کی اکثر باتوں پر نکتہ چینی کرنے لگے۔ آہستہ آہستہ اس کشمکش نے طول پکڑا اور انجام کار منصور حلاجؒ کو نہایت دردناک صورت میں دار پر جان دینا پڑی۔

حسین بن منصور حلاجؒ

تاریخ تصوف اسلام میں منصور حلاجؒ کا واقعہ بہت اہمیت رکھتا ہے۔ ان کا شمار تبع تابعین میں ہوتا ہے۔ ان کی ولادت صوبہ فارس کے شہر بیضا میں ۲۴۴ھ۔۸۵۸ء میں ہوئی۔ ان کو سیر و سیاحت کا بڑا شوق تھا۔ چنانچہ انہوں نے ۲۶۴ھ۔۸۷۸ء میں بغداد کا سفر کیا اور جنید بغدادیؒ (م ۲۹۷ھ۔۹۱۰ء) کے ہاتھ پر بیعت کی۔

عقیدۂ توحید میں ان کا مسلک ''وحدت الوجود'' تھا۔ ان کا قول ''انا الحق'' بہت مشہور ہے، جس سے ان کا مطلب ''اتحاد بذات حق'' تھا۔ یعنی وہ اپنی ذات یا خودی کو ذات الٰہی میں فنا کر کے اس کا ایک حصہ اور جزو بن گئے تھے۔

انہوں نے کہا:

''جو شخص طاعت میں اپنے نفس کو پختہ کر لیتا ہے، اپنے دل کو اعمال و اشغال صالحہ کا خوگر بنا لیتا ہے، ترک لذت کا عادی ہو جاتا ہے، شہوات اور خواہشات نفسانی پر اقتدار حاصل کر لیتا ہے، وہ مقام مقربین تک پہنچ جاتا ہے۔ پھر جب اس کے نفس کا تزکیہ زیادہ ہو جاتا ہے، تو بشریت کے حدود سے گزر جاتا ہے اور جب اس میں

بشریت کا شائبہ نہیں رہتا، تو وہ اللہ تعالیٰ کی روح پاک میں تحلیل ہو جاتا ہے۔ پھر وہ مطیع سے مطاع بن جاتا ہے۔ یعنی وہ روحانیت کی اس منزل پر ارتقاء کر جاتا ہے، جہاں وہ کسی کی اطاعت نہیں کرتا، بلکہ لوگ اس کی اطاعت کرنے لگتے ہیں۔ پھر وہ جس چیز کا ارادہ کرتا ہے، وہی واقع ہوتی ہے، جو پہلے سے مشیت الٰہی بن چکی ہوتی ہے۔ پھر اس کا قول و فعل اس کا نہیں رہتا بلکہ خود خدا کا قول و فعل بن جاتا ہے۔''

ان کی طبیعت میں غیرت اور بے باکی اس قدر زیادہ تھی کہ جو بات دل میں آتی تھی، اور جس بات کو وہ حق سمجھتے تھے، اسے اظہار کرنے میں وہ کبھی دریغ نہیں کرتے تھے اور محض مصلحت کی خاطر اپنے مسلک اور عقیدہ کو برملا کہنے سے نہ رکتے تھے۔ اس لیے جب انہوں نے ''وحدت الوجود'' سے متعلق مذکورہ بالا خیالات کا اظہار کیا، تو شریعت سے ان کا تصادم لابدی تھا۔ چنانچہ واقعہ ایسا ہی پیش آیا۔ ارباب شریعت نے ان پر کفر و الحاد کا فتویٰ لگایا اور ''اتحاد بذاتِ حق'' اور ''حلول'' کے قائل ہونے کی بنا پر زندیق کا خطاب دیا۔ اس جرم میں ۲۹۷ھ۔۹۱۰ء میں وہ پہلی مرتبہ گرفتار ہوئے، لیکن ایک سال کے بعد ۲۹۸ھ۔۹۱۱ء میں زنداں سے فرار ہو گئے۔

پھر ۳۰۱ھ۔۹۱۴ء میں وہ دوسری مرتبہ گرفتار ہوئے اور آٹھ سال تک قید میں رہے۔ انجام کار ۳۰۹ھ۔ ۹۲۱ء میں ان کے مقدمہ کا فیصلہ ہوا اور فقہا نے بالاتفاق ان کے لئے سزائے موت کا فتویٰ دیا اور ۱۸ ذی قعدہ، ۳۰۹ھ۔۹۲۱ء کو ان کو سولی پر چڑھا کر ان کی زندگی کا خاتمہ کر دیا۔

شریعت کی رو سے منصور حلاجؒ مجرم قرار پائے اور انجام کار ان کو سولی پر چڑھ کر جان دینا پڑی، لیکن صوفیا اور فقہا میں مجادلہ اور مخاصمہ یہیں ختم نہیں ہوا، بلکہ ان دو گروہوں کے مابین روز بروز یہ نزاع بڑھتی رہی۔ یہاں تک کہ امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ۔۱۱۱۱ء) کا عہد مبارک آیا۔ ان کا وجود ''مجمع البحرین'' تھا۔ وہ بیک وقت صوفی بھی تھے اور فقیہ بھی۔ انہوں نے اپنی خداداد قابلیت اور استعداد سے بظاہر دو متضاد عناصر دین، یعنی تصوف اور فقہ میں باہمی ربط پیدا کیا اور اپنے زور استدلال سے اس دیرینہ نزاع کو بہت حد تک کم کر دیا۔ ان کا ذکر آگے آئے گا۔

ابو بکر شبلیؒ

ابو بکر شبلیؒ (م ۳۳۴ھ۔۹۴۶ء) بھی تبع تابعین میں سے تھے اور جنید بغدادیؒ کے مرید تھے۔ انتہائی ریاضت و مجاہدہ کے بعد وہ بھی درجہ کمال کو پہنچ گئے۔

ان کے متعلق جنید بغدادیؒ نے کہا:

''لکل قوم تاج و تاج ھذا القوم شبلی۔'' (ہر قوم کا ایک تاج ہوتا ہے اور اس قوم کا تاج شبلی ہے۔)

ان کے مندرجہ ذیل اقوال سے ''وحدت الوجود'' کی تائید ہوتی ہے:

۱) لوگوں نے اس سے پوچھا: توحید مجرد کا حال کیا ہے؟ کہا:

''توحید مجرد کا حال بتانے والا ملحد ہے۔ اس کی طرف اشارہ کرنے والا مشرک ہے اور اس کی طرف ایما کرنے والا بت پرست ہے اور اس کے بارے میں بات کرنے والا غافل ہے۔''

۲) لوگوں نے تصوف کے متعلق پوچھا، تو کہا:

''صوفی وہ ہے جو خلق سے منقطع اور حق سے متصل ہو۔'' عارف وہ ہے، جو بغیر حق کے نہ بولتا ہے، اور نہ دیکھتا ہے، اور نہ سوائے ذات حق کے اور کسی کو اپنے نفسی کا محافظ پاتا ہے اور نہ اس کے غیر سے کوئی بات سنتا ہے۔''

۳) وفات سے پیشتر لوگوں نے ان سے کہا: کلمۂ لا اِلٰہ پڑھئے، تو جواب دیا:

''جب غیر کا وجود ہی نہیں، تو نفی کسی کی کروں؟''

دورِ متاخرین

تبع تابعین کے دور میں اسلامی تصوف کے تاریخی ارتقاء کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ صوفیائے کبار کا خاتمہ اسی دور پر ہو جاتا ہے اور عملی حیثیت سے تصوف کے جملہ مراحل ان ہی کے عہد میں طے ہو جاتے ہیں۔ اس دور کے بعد دور متاخرین شروع ہوتا ہے۔ اس دور میں بھی اسلامی دنیا میں چند ایسے اصحاب وجود میں آئے، جن کا کارنامہ تصوف کی عملی صورت کو علمی صورت میں پیش کرنا یا تصوف کے مشکل نظریات کی تفسیر اور تشریح کرنا تھی۔

اس سلسلہ میں شیخ ابوالحسن ہجویریؒ (م ۴۶۵ھ۔۱۰۷۳ء) امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ۔۱۱۱۱ء)، شیخ محی الدین ابن عربیؒ (م ۶۳۸ھ۔۱۲۴۰ء) اور مولانا جلال الدین رومیؒ (م ۶۷۲ھ۔۱۲۷۳ء) کے کارنامے قابل ذکر ہیں۔

شیخ ہجویریؒ

شیخ ابوالحسن علی ہجویریؒ (م ۴۶۵ھ۔۱۰۷۳ء) بہت بڑے عالم اور صوفی تھے۔ سیر و سیاحت کا بڑا شوق تھا۔ شام، عراق، بغداد، پارس، قہستان، آذربائیجان، طبرستان، خوزستان، کرمان، خراسان، ماوراء النہر اور ترکستان وغیرہ کا سفر کر کے وہاں کے اولیائے عظام اور صوفیائے کرام سے کسب کمال کیا۔ صرف خراسان ہی میں وہ

تین سو مشائخ سے ملے۔ آخر میں اپنے مرشد شیخ ابوالفضل محمد بن الحسن السرخسیؒ کے حکم سے لاہور آئے اور زندگی کے خاتمے تک لاہور ہی میں رہے۔

ان کے ورود لاہور سے متعلق خواجہ نظام الدین اولیاؒ (م ۷۲۵ھ۔ ۱۳۲۵ء) اپنی کتاب ''فوائد الفواد'' میں ایک دلچسپ واقعہ لکھتے ہیں:

''شیخ حسین زنجانی اور شیخ علی ہجویری دونوں ایک ہی پیر کے مرید تھے اور ان کے پیر اپنے عہد کے قطب تھے۔ حسین زنجانی عرصہ سے لہاور (لاہور) میں سکونت پذیر تھے۔ کچھ دنوں کے بعد ان کے پیر نے شیخ علی ہجویری سے کہا کہ لہاور میں جا کر قیام کرو۔ شیخ علی ہجویری نے عرض کیا کہ وہاں شیخ زنجانی موجود ہیں، لیکن پھر فرمایا کہ تم جاؤ۔ جب شیخ علی ہجویری حکم کی تعمیل میں لہاور آئے، تو رات تھی، صبح کو شیخ حسین زنجانی کا جنازہ باہر لایا گیا۔''

شیخ علی ہجویریؒ اس سلسلہ کے پہلے بزرگ ہیں، جن کی بدولت برصغیر میں پہلی مرتبہ صحیح اسلامی تصوف نے رواج پایا۔ اس لئے ان کی شخصیت خاص اہمیت رکھتی ہے۔

شیخ علی ہجویریؒ کے اس سلسلہ میں کئی ایک علمی کارنامے ہیں، جن میں ''کشف المحجوب'' سب سے زیادہ مشہور ہے۔ ''کشف المحجوب'' اپنی نوعیت کے لحاظ سے ہر زمانہ میں بے مثل رہی ہے۔ فارسی نثر میں تصوف کی پہلی کتاب ہے۔ اس کے متعلق خواجہ نظام الدین اولیاءؒ کا ارشاد ہے:

''اگر کسی را پیری نباشد، چون این کتاب را مطالعہ کند، او را پیدا شود۔ من این کتاب را بہ اہتمام مطالعہ کردم۔''

دارا شکوہ نے اپنی کتاب ''سفینۃ الاولیاء'' میں لکھا ہے:

''حضرت پیر علی ہجویریؒ را تصانیف بسیار است۔ اما کشف المحجوب، مشہور و معروف است و ہیچ کس را بر آن سخن نیست و مرشدی است کامل۔ در کتاب تصوف بخوبیٔ آن در زبان فارسی تصنیف نشدہ۔''

صوفی کی اصلیت

انہوں نے اس کتاب میں تصوف کے تمام پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلہ میں صوفی کی اصلیت کے متعلق یہ بتایا ہے کہ صوفی کو صوفی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اپنے اخلاق و معاملات کو مہذب کر لیتا ہے اور طبیعت کی آفتوں سے پاک و صاف ہو جاتا ہے اور حقیقت میں صوفی وہ ہے، جس کا دل کدورت سے پاک اور صاف ہو۔

انہوں نے صوفی کی تین قسمیں بتائی ہیں:

اول صوفی،

دوم متصوف،

سوم مستصوف،

صوفی وہ ہے، جو اپنے آپ سے فانی اور حق تعالیٰ کے ساتھ باقی ہو اور اپنی طبیعت سے آزاد ہو کر حقیقت کے ساتھ ملا ہوا ہو۔

متصوف وہ ہے، جو صوفی کے درجہ تک مجاہدہ کے ذریعہ سے پہنچنے کی کوشش کرے اور اس کوشش میں آپ اپنے کی اصلاح کرے۔

مستصوف وہ ہے، جو مال و دولت اور مرتبہ و دنیا کے حصول کی غرض سے اپنے آپ کو صوفیا کے مماثل بنائے۔

پس صوفی تو دراصل واصل بحق ہے اور متصوف اصول طریقت سے واقف اور مستصوف بالکل فضول اور بیہودہ ہے۔

فقر

مقاماتِ سلوک میں سے فقر پر انہوں نے بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور قرآن مجید اور حدیث شریف سے یہ ثابت کیا ہے کہ خدا اور اس کے رسول کے نزدیک فقر کا درجہ بہت بلند ہے۔

ان کے نزدیک حقیقی فقیر وہ ہے، جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو اور نہ کسی چیز سے اس کا نقصان ہو۔ وہ نہ تو اسباب دنیا کے موجود ہونے سے غنی ہوتا ہے اور نہ نہ ہونے سے محتاج۔ اسباب کا ہونا یا نہ ہونا اس کے نزدیک یکساں ہے، بلکہ نہ ہونے سے وہ زیادہ خوش ہوتا ہے۔ اس لئے کہ فقیر کا ہاتھ جتنا تنگ ہوتا ہے اتنا ہی اس کو خدا کے ساتھ رابطہ استوار کرنے میں آسانی ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک فقیر کا کمال یہ ہے کہ دونوں جہان بھی اگر اس کے سامنے رکھ دیئے جائیں، تو بھی وہ ان سے لاپرواہی کا اظہار کرتا ہے۔

صحو و سکر

یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ "صحو" جنید بغدادیؒ کا مسلک ہے اور "سکر" بایزید بسطامیؒ کا۔ شیخ علی ہجویریؒ اس سلسلہ میں جنید بغدادیؒ کی پیروی کرتے ہیں اور صحو کو سکر پر ترجیح دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

''میرے مرشد نے فرمایا ہے، اور آپ جنیدی مذہب پر تھے کہ سکر بچوں کے کھیل کا میدان ہے اور صحو مردوں کی فنا کا مقام ہے اور میں اپنے شیخ کے مطابق کہتا ہوں کہ صاحب سکر کا کمال صحو میں ہوتا ہے اور صحو میں کمتر درجہ بشریت کے دور ہو جانے کو دیکھ لینا ہے۔ پس وہ صحو، جو خرابی کو ظاہر کرے، اس سکر سے بہتر ہے، جو عین خرابی ہے۔''

فنا و بقا

عام طور پر صوفیا کا خیال ہے کہ فنا و بقا سے مراد یہ ہے کہ سالک اپنی ذاتی خودی اور وجود کو خدا کی ذات میں گم کر کے اس کے ساتھ باقی اور قائم ہو جائے، لیکن شیخ علی ہجویریؒ نے اس بات کی تردید کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ حادث کا قدیم میں اور عابد کا معبود میں گم ہو کر متحد و متصل ہونا ایک امر محال ہے۔

ان کے نزدیک فنا و بقا سے مراد یہ ہے کہ سالک اپنی بشریت کے ناروا تقاضوں سے پاک ہو کر صفات نیک سے متصف ہو جائے اور اخلاص اور عبدیت کے مقام پر فائز ہو جائے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہیے کہ ان کے نزدیک بشریت کے ناروا تقاضوں سے پاک ہونے کا نام فنا ہے اور صفات نیک سے متصف ہو کر اخلاص اور عبدیت کے مقام پر فائز ہونے کا نام بقا ہے۔

سماع

شیخ علی ہجویریؒ نے سماع کو مندرجہ ذیل چند شرائط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے:

۱) سالک سماع بلا ضرورت نہ سنے، تاکہ اس کو اپنی عادت نہ بنا لے۔
۲) طویل وقفہ کے بعد سنے، تاکہ اس کی عظمت دل سے نہ اٹھ جائے۔
۳) سماع کی محفل میں مرشد موجود ہو۔
۴) سماع کی محفل عوام سے خالی ہو۔
۵) قوال پاکیزہ خیال ہو۔
۶) سماع کے وقت دل دنیاوی علائق سے خالی اور طبیعت لہو و لعب سے متنفر ہو۔

امام غزالیؒ

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ۔۱۱۱۱ء) بہت بڑی شخصیت کے مالک تھے۔ وہ علمی دنیا میں دراصل ایک ''مجمع البحرین'' تھے۔ اس لئے کہ وہ بیک وقت ایک جلیل القدر فقیہ بھی تھے اور صوفی بھی، اس لیے قدرتی طور پر ان کی ذات گرامی فقہا اور صوفیا کے مابین دیرینہ تنازع میں حکم ثابت ہوئی۔ انہوں نے جہاں ایک طرف اپنی قوت ایمان اور خداداد قابلیت اور استعداد سے فقہا کو متاثر کیا، وہاں دوسری طرف تصوف کے علمی پہلوؤں کو از سر نو تدوین و ترتیب دے کر ایک دلکش صورت میں پیش کیا۔ اس سلسلہ میں ان کی یہ خدمات بہت اہم ہیں۔ دونوں میں باہمی مخالفت، مخاصمت اور عناد کا جو طوفان پرورش پاچکا تھا، اسے بہت حد تک فرو کیا اور فقہا کے دلوں میں بھی تصوف کی محبت پیدا کر دی۔

انہوں نے پہلے علوم ظاہری کی باقاعدہ تحصل کی اور ۴۸۴ھ۔۱۰۹۱ء میں چونتیس سال کی عمر میں بغداد کے مدرسۂ نظامیہ کے صدر مدرس مقرر ہوئے اور چار سال تک اپنے فرائض منصبی نہایت حسن وخوبی اور خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دیئے، لیکن اس اثنا میں اتفاقاً ان کی طبیعت علوم ظاہری سے برگشتہ ہوگئی اور روحانی تشنگی کو بجھانے کی غرض سے انہوں نے تصوف کی طرف توجہ کی اور اس فن میں اکابر صوفیا مثلاً جنید بغدادیؒ، بایزید بسطامیؒ، ابوبکر شبلیؒ وغیرہ کے ملفوظات اور اشارات کو دیکھا، لیکن چونکہ یہ فن دراصل عملی تھا اور محض علم سے خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے انہوں نے عملی حیثیت سے اسے حاصل کرنے کا ارادہ کیا اور اس مقصد کے لئے درس و تدریس کے اس منصب اعلیٰ کو ۴۸۸ھ۔۱۰۹۶ء میں ترک کر کے بغداد سے شام کا رخ کیا اور دمشق پہنچ کر مجاہدہ و ریافت میں مشغول ہوئے۔ ان کے سیر وسیاحت کا سلسلہ دس سال تک جاری رہا۔

ان کی شخصیت عالم اسلام میں بڑی مؤثر ثابت ہوئی۔ جس دور میں زندہ رہے، اس پر وہ چھا گئے۔ ان کے معاصرین پر ان کی شخصیت کے غلبہ اور اقتدار کا یہ عالم تھا کہ سب ان کے سامنے ماند پڑ گئے اور ان کے بعد بھی جو اکابر اور اصحاب امتیاز وجود میں آئے، وہ بھی ان کی عظیم شخصیت سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اس سلسلہ میں ان کی بیش بہا خدمات ناقابل فراموش ہیں۔

شیخ محی الدین ابن عربیؒ

تاریخ تصوف اسلام میں شیخ محی الدین ابن عربیؒ بڑے عظیم المرتبت بزرگ گذرے ہیں۔ ان کو شیخ اکبر بھی کہا جاتا ہے۔

وہ ۵۶۰ھ۔۱۱۶۵ء میں اندلس (ہسپانیہ) میں بمقام مرسیہ پیدا ہوئے اور تیس سال تک اشبیلیہ میں حدیث اور فقہ کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۵۹۰ھ۔۱۱۹۴ء میں تیونیسیا میں منتقل ہو گئے، جہاں انہوں نے تصوف سے خاص دلچسپی لی۔ آٹھ سال کے قیام کے بعد ۵۹۸ھ۔۱۲۰۲ء میں وہاں سے مشرق کی سیاحت کو روانہ ہوئے اور کچھ مدت تک مکہ معظمہ میں رہنے کے بعد عراق اور شام کا سفر اختیار کیا۔ بالآخر انہوں نے دمشق میں مستقل طور پر سکونت اختیار کر لی اور ۶۳۸ھ۔۱۲۴۰ء میں واصل بحق ہوئے۔

وہ ایک کثیر التصانیف بزرگ تھے۔ مولانا جامیؒ (م ۸۹۸ھ۔۱۴۹۳ء) نے ان کی تصنیفات کی تعداد پانسو تک بتائی ہے، لیکن ایک دوسری روایت میں کسی قدر احتیاط کے ساتھ چار سو بتائی گئی ہے۔ ''فتوحات مکیہ'' اور ''فصوص الحکم'' ان کی مشہور تصانیف ہیں۔ مؤخر الذکر کتاب میں انہوں نے ''وحدت الوجود'' پر مفصل بحث کی ہے۔

وحدت الوجود

وہ جس مرکز کے تابع تھے، اور جس محور پر گردش کر رہے تھے، وہ نظریہ ''وحدت الوجود'' تھا۔ گذشتہ صفحات میں مختلف صوفیا کے ذکر میں اس نظریہ کے متعلق جو کچھ پیش کیا گیا ہے، وہ گویا شیخ محی الدین ابن عربیؒ کے نظریہ وحدت الوجود کی تفسیر و تشریح کی تمہید تھی۔ ان سے قبل یہ نظریہ ابتدائی حالت میں تھا، ان کے ہاں کمال کو پہنچ گیا۔ اس اجمال کی تفصیل حسب ذیل ہے:

توحید کے بارے میں ابن عربیؒ کا عقیدہ یہ ہے کہ وجود واحد ہے، وہی موجود ہے اور مخلوقات کا وجود عین وجود خالق ہے۔ حقیقت کے اعتبار سے خالق اور مخلوق میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جو شخص خالق اور مخلوق کے وجود میں امتیاز کا قائل ہے، وہ اس حقیقت کے اعتبار سے نا آشنائے محض ہے، جو خود اس کی ذات کے اندر موجود ہے۔

ابن عربیؒ کے نزدیک ''عالم'' اور ''خدا'' کی نسبت ''عینیت'' کی نسبت ہے۔ اس ''عینیت'' کا اثبات یا تو وہ ''وجود عالم'' کی ''نفی'' سے کرتے ہیں، یا ''خدا'' کے ''اثبات'' سے۔

پہلی صورت میں وہ کہتے ہیں کہ عالم کا وجود محض برائے نام، وہمی اور غیر حقیقی ہے۔ وہ خارج میں معدوم ہے۔ ان کا قول ہے۔ **الاعیان ماشمت رائحۃ الوجود** (اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بو تک نہیں سونگھی)۔

دوسری صورت میں وہ کہتے ہیں کہ عالم ہی خدا ہے۔ یہ اسی ذات واحد کی تجلی ہے، جس میں اس وحدت نے اپنے تئیں نمودار کیا۔ ان تجلیات میں وحدت کلی طور پر گم ہو گئی۔ ان تجلیات کے ماوراء وحدت کا الگ اور کوئی وجود نہیں۔ ان کا قول ہے **مابعد ھذا الا العدم المحض** (تجلیات کے ماوراء عدم محض کے علاوہ اور کچھ نہیں۔) ان

لئے سالک کے لئے اس عالم سے ماوراء خدا کی جستجو بے کار ہے۔

ابن عربیؒ اپنی تصانیف میں اس بات پر غایت اذعان وایقان کے ساتھ مُصر ہیں کہ نظریہ ''وحدت الوجود'' ہی دراصل اسلام کی حقیقت ہے اور اپنے دعوے کے ثبوت میں انہوں نے قرآن مجید اور احادیث نبویؐ سے متعدد دلائل وشواہد پیش کئے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں، ونحن اقرب الیه من حبل الورید (اور ہم اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ اس کے قریب ہیں) سے مراد اس کے سوائے کچھ نہیں کہ خدا خود بندہ کے اعضاء وجوارح ہے۔

نیز حدیث شریف میں آیا ہے خلق الادم علی صورته (آدم کو اپنی ہی صورت میں پیدا کیا۔) ان کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان میں خدا کی تمام صفات موجود ہیں اور درحقیقت یہ اسی کی صفات ہیں، جن کا ظہور انسان میں ہوا۔ اس لحاظ سے انسان گویا صفات الٰہیہ کا مجسمہ ہے۔

ابن عربیؒ کے اس نظریہ ''وحدت الوجود'' نے ان کے معاصر اور زمانہ مابعد کے صوفیا پر بہت گہرا اثر ڈالا اور اسلامی ممالک میں یہ خیال اس قدر عام ہوگیا کہ سب اس کی زد میں آگئے۔ چنانچہ صوفیا کے علاوہ عربی، فارسی اور اردو کے نامور متصوفین شعراء نے بھی اس ہمہ گیر خیال کو اپنی شاعری میں اس قدر آب وتاب کے ساتھ پیش کیا اور ان کے اس طرز عمل سے ایسے مضر اثرات مترتب ہوئے کہ اسلام کی اصلی روح فوت ہوگئی۔

اسلام میں افلاطون یونانی اور ''نوافلاطونیت'' کا یہ خواب آور خیال دراصل ابن عربیؒ ہی کی بدولت عام ہوا اور صحیح معنوں میں وہی اس کے ذمہ دار ہیں، اس لئے اسلامی نقطۂ نظر سے اس ہمہ گیر نظریہ کے خلاف اگر کسی پر تنقید کرنا ضروری ہے، تو وہ ان ہی کی ذات ہے چنانچہ ایسا ہوا۔ ان کے بعد بہت سے جلیل القدر علماء اور صوفیاء نے ان پر اور ان کے فلسفہ پر بڑی دقت نظر سے بحث کی۔

ابن عربیؒ کا انسان کامل

تصوف اسلام میں ''انسان کامل'' کا نظریہ بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اس کی بنیاد بھی دراصل ''وحدت الوجود'' ہے۔

صوفیا کا عقیدہ ہے کہ انسان کی روح ربانی ہے۔ انسان ہی دنیائے آب وگل میں رہ کر پیہم مجاہدہ اور ریاضت کے ذریعہ سے ذات خداوندی سے اتحاد واتصال پیدا کرسکتا ہے یا صوفیانہ اصطلاح میں وہ ''مجاہدہ'' سے ''مکاشفہ'' تک پہنچ سکتا ہے یہاں پہنچ کر انسان ''انسان کامل'' کا مرتبہ حاصل کرلیتا ہے۔ وہ دنیا میں خدا کا نائب اور دنیا کا محافظ ہوتا ہے۔ اس کے وجود سے دنیا میں خدا کی رحمت نازل ہوتی ہے۔ اس لئے اس کو دنیا کا ''قطب'' بھی کہا جاتا ہے۔

اس نظریہ کی بنیادیوں تو بایزید بسطامیؒ (م ۲۶۱ھ۔ ۸۷۴ء) اور منصور حلاجؒ (م ۳۰۹ھ۔ ۹۲۱ء) کے زمانے سے ہی پڑ گئی تھی اور ''سبحانی ما اعظم شانی'' اور ''انا الحق'' کہہ کر انہوں نے اس امر کا ثبوت پیش کر دیا تھا کہ انسان بھی روحانی طور پر خدا سے اتحاد و اتصال پیدا کر کے انجام کار اس اعلیٰ مرتبہ تک پہنچ سکتا ہے، جہاں اس کی رضا خداوند تعالیٰ کی رضا بن جاتی ہے۔

لیکن تاریخ تصوف اسلام میں ''انسان کامل'' کی اصطلاح کو سب سے پہلے شیخ محی الدین ابن عربیؒ (م ۶۳۸ھ۔ ۱۲۴۰ء) نے اپنی کتاب ''فصوص الحکم'' میں استعمال کیا ہے اور بعد میں عبدالکریم الجیلی (م ۸۳۲ھ۔ ۱۴۲۹ء) نے اس پر مستقل طور پر بحث کی اور ''انسان کامل'' کے نام سے ایک مبسوط کتاب لکھ ڈالی۔

ایک حدیث شریف میں آیا ہے: اول ماخلق اللّٰہ نوری۔
(اللہ نے سب سے پہلے جس چیز کو پیدا کیا، وہ میرا نور ہے۔)

اس حدیث کی رو سے ابن عربیؒ کے نزدیک تخلیق کائنات کی علت حقیقت محمدیہ ہے۔ جس طرح جملہ کائنات میں انسان اشرف اور اکمل مخلوق ہے، اسی طرح آپ جملہ افراد انسانی میں اشرف اور اکمل ہیں۔ آپ ہی دراصل انسان کامل ہیں۔ آپ کو یہ شرف آپ ہی کے فیض اور برکت سے حاصل ہوتا ہے۔ ابن عربیؒ اس حقیقت محمدیہ کو حقیقت الحقائق بھی کہتے ہیں، جس کا کامل ترین ظہور ''انسان کامل'' میں ہوتا ہے۔

انسان کامل حقیقت کا مظہر ہے۔ وہ کائنات کا ایک ایسا خلاصہ ہے، جس کی ذات میں خدا کی صفات کاملہ منعکس ہوتی ہیں اور جس طرح حقیقت محمدیہ کائنات کی تخلیقی حقیقت ہے، اسی طرح انسان کامل بھی تخلیق کائنات کی علت ہے۔ چنانچہ ایک حدیث قدسی میں آیا ہے: کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعراف فخلقت الخلق (میں ایک مخفی خزانہ تھا، پس میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں، تو میں نے مخلوق کو پیدا کیا۔) ابن عربیؒ کہتے ہیں، ''چوں کہ صرف انسان کامل ہی حقیقی معنوں میں خدا کو پہچانتا اور محبوب رکھتا ہے، اور خدا بھی اس کو محبوب رکھتا ہے، اس لئے انسان کامل ہی دراصل تخلیق کائنات کی علت ہے۔''

ابن عربیؒ ایک دوسری جگہ کہتے ہیں:

''انسان اپنے اندر صورت خدا اور صورت عالم کو جمع کئے ہوئے ہے۔ ایک تنہا انسان ہے کہ ذات خداوندی کو اس کے تمام اسماء و صفات کو متجلی کرتا ہے۔ وہ ایک آئینہ ہے کہ خدا اپنے آپ کو اس کے اندر جلوہ گر کرتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ انسان تخلیق کی علت غائی ہے۔ ہم اپنے اندر کچھ ایسی صفات رکھتے ہیں، جن سے خدا کی توصیف کر سکتے ہیں۔ ہماری ہستی فقط ہستی خدا کا ایک تعین ہے۔ جس طرح ہم اپنی ہستی کے لئے وجود خدا کو لازم قرار دیتے ہیں، اسی طرح خدا بھی ہمارا محتاج ہے، تاکہ وہ اپنے لئے اپنی ہستی کو متجلی کر سکے۔''

ابن عربیؒ کا یہی نظریہ انسان کامل ہے، جس کو الجیلی نے بعد میں ترقی دے کر ایک مستقل نظریہ کی

صورت میں پیش کیا ہے۔اس پر تفصیلی بحث آئندہ صفحات میں کی گئی ہے۔

مولانا رومیؒ

مولانا جلال الدین رومیؒ ۶۰۴ھ۔۱۲۰۷ء میں بمقام بلخ پیدا ہوئے۔ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہاء الدین سے حاصل کی۔۶۰۹ھ۔۱۲۱۲ء میں پانچ سال کی عمر میں اپنے والد کے ساتھ بلخ سے ہجرت کر کے نیشاپور ہوتے ہوئے بغداد میں کچھ مدت تک قیام کرنے کے بعد اپنے والد کے ساتھ حجاز اور حجاز سے شام ہوتے ہوئے زنجان پہنچے۔زنجان سے لارندہ گئے، جہاں سات سال تک قیام رہا۔لارندہ سے ۶۲۲ھ۔۱۲۲۵ء میں قونیہ آئے ۶۲۸ھ۔۱۲۳۱ء میں والد کا انتقال ہوا۔

۶۲۹ھ۔۱۲۳۲ء میں سید برہان الدین محقق ترمذی اپنے مرشد شیخ بہاء الدین سے ملنے کی غرض سے قونیہ آئے۔مرشد کا انتقال ایک سال پہلے ہو چکا تھا۔مرشدزادہ مولانا رومیؒ سے ملے۔ان کے علوم ظاہری کا امتحان لیا، دوران کو ان میں کامل پایا، البتہ علوم باطنی کے متعلق کہا کہ یہ مجھ سے حاصل کیجئے۔یہ علوم میرے پاس آپ کے والد کی امانت ہیں۔چنانچہ مولانا رومیؒ نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی اور علوم باطنی حاصل کرنے لگے۔یہ سلسلہ محقق ترمذی کی وفات (۶۳۸ھ۔۱۲۴۰ء) تک جاری رہا۔

علاوہ ازیں مولانا رومیؒ نے اپنے مرشد کی ہدایت کے مطابق علوم ظاہری میں مزید پختگی حاصل کرنے کے لئے ۶۳۰ھ۔۱۲۳۳ء میں حلب کا سفر کیا۔حلب سے دمشق گئے۔وہاں چار سال قیام کرنے کے بعد قونیہ واپس آئے اور علوم دینیہ کا درس دینے میں مشغول ہوئے وعظ کہتے اور فتویٰ لکھتے رہے۔

مولانا رومیؒ کی زندگی کا دوسرا اہم دور شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوا، جو ۶۴۲ھ۔۱۲۴۴ء میں واقع ہوئی۔یہ ان کی زندگی کا بہت بڑا واقعہ ہے۔شمس تبریز کی صحبت میں رہ کر انہوں نے وعظ و پند کے اشغال کو ترک کیا۔اس سے پہلے وہ سماع سے احتراز کرتے تھے، لیکن اس کے بعد ان کو اس کے بغیر چین نہ پڑتا تھا۔مولانا کو شمس تبریز سے والہانہ عقیدت تھی، اور ان ہی کے فیض صحبت سے ان کو کمال کا درجہ حاصل ہوا۔افسوس کہ یہ رشتہ تھوڑا عرصہ قائم رہا، اور ۶۴۵ھ۔۱۲۴۷ء میں شمس تبریز غائب ہو گئے۔

مولانا کا دریائے متلاطم ٹھنڈا ہوا، مثنوی شروع ہوئی، اور بقیہ عرصہ اسی عظیم الشان کتاب کی تصنیف میں گذر گیا۔مولانا نے ۶۷۲ھ۔۱۲۷۳ء میں قونیہ میں وفات پائی۔

مولانا رومیؒ تاریخ تصوف اسلام میں ایک جہت بڑی شخصیت کے مالک ہیں۔ان کے پیشرو ابن عربیؒ (م ۶۳۸ھ۔۱۲۴۰ء) نے ان تمام مسائل تصوف کو، جو ان سے پہلے عربی میں تصوف سے متعلق وجود میں آچکے

تھے، ایک نظام کے ماتحت یکجا کر دیا تھا۔ مولانا رومیؒ نے بھی اپنی شہرۂ آفاق مثنوی میں جملہ مسائل تصوف پر نہایت شرح و بسط کے ساتھ بحث کی، اور اسلامی دنیا کے صوفیانہ ادب میں ایک بیش بہا اضافہ کر کے حیات جاوید کے مالک بنے۔

ان کی مثنوی ایران کی ادبی تصنیفات کے شاہکاروں میں سے ایک ہے، اور بلاشبہ آثار متصوفۂ اسلام کا ایک جامع ترین، عالی ترین اور دل پذیر ترین کارنامہ ہے۔ مولانا رومیؒ کی تصنیفات اور بھی ہیں، لیکن دنیا میں ان کی مثنوی کو جو شہرت دوام نصیب ہوئی، اور کسی کو نہیں ہوئی۔ اس میں انہوں نے حیات انسانی کے اہم مسائل پر اس قدر مدلل بحث کی ہے کہ تمام دنیا اس سے متاثر ہوئی۔ علامہ اقبالؒ بھی ان کی اس مثنوی سے بہت زیادہ متاثر ہوئے، اور اپنا مشہور نظریہ ''خودی'' دنیا کے سامنے پیش کیا۔

مثنوی مولانا رومیؒ کے خاص خاص صوفیانہ موضوعات حسب ذیل ہیں:

وحدت الوجود

مولانا رومیؒ بھی ابن عربیؒ کی طرح فلسفۂ ''نو افلاطونیت'' کے افکار و خیالات سے متاثر معلوم ہوتے ہیں، اس لئے ان کا میلان ''وحدت الوجود'' کی طرف پایا جاتا ہے۔ ذیل میں ان کی مثنوی سے اس سلسلہ کے چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں۔

ماچو چنگیم، وتو زخمہ میزنی — زاری ازمانی، توزاری می کنی
ماچو نائیم ونوا در مازتست — ماچو کوہیم، و صدا در ما زتست
ماکہ باشیم، ای تو ماراجان جان — تاکہ باشیم باتو درمیان
عدمہائیم، وہستی ھائ ما — تو وجود مطلق فانی نما
باد ماو بود ما از داد تست — ہستی ماجملہ از ایجاد تست
لذت ہستی نمودی نیست را — عاشق خود کردہ بودی نیست را
پیش قدرت خلق جملہ بارگہ — عاجزان چون پیش سوزن کارگہ
گاہ نقش دیو وگہ آدم کند — گاہ نقش شادی وگہ غم کند
دست نی تا دست جنباند بدفع — نطق نی تادم زند از ضرّ و نفع
تو از قرآن باز خوان تفسیر بیت — گفت ایزد: ''مارمیت اذرمیت''

لیکن مولانا رومیؒ کا میلان ''وحدت الوجود'' کی طرف ہونے کے باوجود وہ دوسرے صوفیا کی طرح اس

بات کے مجاز نہیں کہ انسان اپنی ہستی، شخصیت اور خودی کو فنا کر کے قطرہ کی مانند بحر وحدت میں ضم ہو جائے، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ انسان کو چاہیے کہ وہ ''تخلقو اباخلاق اللّٰہ'' پر عمل پیرا ہو کر اپنی خودی کو زیادہ سے زیادہ مستحکم اور مضبوط بنائے۔ چنانچہ وہ ''خودی'' کے متعلق کہتے ہیں۔

قیمت ہر کالہ میدانی کہ چیست — قیمت خودرا ندانی زاحمقیست
آن اصول دین بدانستی تو لیک — بنگر اندر اصل خود کو ہست نیک
از اصولیت اصول خویش بہ — کہ بدانی اصل خود ای مردمہ

نظریہ خودی مولانا رومیؒ کے تصور انسان کامل سے ماخوذ ہے جو شیخ عبدالکریم الجیلی اور ابن عربی کے تصور انساں کامل کے اثر سے مثنوی میں بیان ہوا۔

عشق

مولانا رومیؒ کے ہاں ''عشق'' کا تصور بہت اہمیت رکھتا ہے۔ ان کے اس تصور کا سراغ براہ راست افلاطون تک لگایا جاسکتا ہے۔ افلاطون کے ہاں بھی عشق کا تصور موجود ہے، جو فلسفہ ''نوافلاطونیت'' کی شکل میں اسلامی تصوف پر اثر انداز ہوتا ہے۔

اسی اثر کا نتیجہ ہے کہ مولانا رومیؒ کے تصور عشق پر ''وحدت الوجود'' کا رنگ چڑھ گیا ہے۔ انہوں نے اس موضوع پر بہت سے اشعار کہے ہیں۔ مثال کے طور پر چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

شاد باش ای عشق خوش سودائی ما — ای طبیب جملہ علتہائی ما
ای دوائی نخوت و ناموس ما — ای تو افلاطون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق برافلاک شد — کوہ در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا — طور مست و خرموسیٰ صاعقا

....

جملہ معشوق است و عاشق پردۂ — زندہ معشوق است و عاشق مردۂ
چون نباشد عشق را پروائی او — او چو مرغی ماند بی پروائی او
پروبال ماکنند عشق اوست — موکشانش میکشد تاکوئے دوست
عاشقی پیداست از زاریٔ دل — نیست بیماری چو بیماریٔ دل
علت عاشق ز علتہا جدا است — عشق اصطرلاب اسرار خداست

عاشق گرزین سروگرزان سراست عاقبت مارابدان شہ رہبر است

ان کے ہاں "عشق" ایک ایسی طاقت ہے، جس کی کوئی انتہا نہیں ہے چنانچہ کہتے ہیں:

در نگنجد عشق در گفت و شنید عشق دریا ئیست ، قعرش ناپدید

قطرہ ہائے بحر را نتواں شمرد ہفت دریا پیش آن بحراست خورد

عشق جو شد بحر راماند دیگ عشق سایہ کوہ را مانند ریگ

عشق بشگافد فلک راصد شگاف عشق لرزاند زمین را از گزاف

ان کے نزدیک ہستی کائنات بھی "عشق" ہی کی بدولت ہے۔ "عشق" نہ ہوتا، تو کچھ بھی وجود میں نہ آتا۔ چنانچہ کہتے ہیں:

گر نبودی بہرہ عشق پاک را کی وجودی دادمی افلاک را

دور گر دونہاز موج عشق دان گرنبودی عشق ، بفسر دی جہان

عقل وعشق

"عقل و عشق" کا موازنہ بھی ان کے ہاں ایک دلچسپ موضوع ہے۔ وہ "عشق" کو "عقل" پر ترجیح دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "عقل" کوئی کام کرنے سے پہلے اس کے سود وزیاں کے متعلق سوچتی ہے۔ اگر نقصان نظر آتا ہے، تو اس کے انجام دہی میں پس وپیش کرتی ہے۔ لیکن اس کے برعکس "عشق" لاابالی ہوتا ہے۔ اسے جو کچھ کرنا ہوتا ہے، بغیر کسی تردّد کے کرڈالتا ہے۔

عقل راہ نا امیدی کئی رود عقل باشد کان طرف برسر دود

لاابالی عشق باشد، نہ خرد عقل آن جوید، کز آن سودی برد

ترکتازی تن گدازی بے حیا دربلا چون سنگ زیر آسیا

نی خدا را امتحانے می کنند نی در سود و زیانی می زنند

صاحب عشق جہاں خدا سے روحانی غذا حاصل کر کے طاقتور ہوتا ہے، وہاں عقل اپنے آپ میں گم ہو کر رہ جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ صاحب عقل زیرک اور دانا ہے، لیکن اس پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا، اس لئے کہ اس کے ہاں صرف "قال ہی قال" ہے، "حال" نہیں ہے۔ "حال" میں وہ بمنزلہ "لا" یعنی نفی محض ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

عاشق از حق چون غذا یا بدر حیق | عقل آنجا گم شود گم ای رفیق
عقل جزوی عشق را منکر بود | گرچہ بنماید کہ صاحب سر بود
زیرک و داناست، امانیست نیست | تا فرشتہ 'لا' نشد اہرمنی است
او بقول وفعل یار ما بود | چون بحکم حال آئی ''لا'' بود

وحدت الوجود: تعریف و توجیہ

الطاف احمد اعظمی

سب سے پہلے راقم اللہ تعالیٰ کا صمیم قلب سے شکر بجالاتا ہے کہ اس نے اس کم سواد و کم علم کو اس کتاب کے لکھنے کی توفیق عطا فرمائی اور اپنے لطف بے پایاں اور کرم بے نہایت سے تکمیل کے ضروری اسباب و وسائل فراہم کیے۔ فَالْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ.

ہم نے جس وقت اپنی کتاب ''توحید کا قرآنی تصور'' لکھنی شروع کی تو خیال تھا کہ کتاب کے آخر میں اختصار کے ساتھ وحدۃ الوجود پر گفتگو کافی ہوگی۔ لیکن اس سلسلے میں ہمارا مطالعہ جوں جوں آگے بڑھتا گیا ہم نے محسوس کیا کہ اس اہم موضوع پر مختصر گفتگو تشنہ رہے گی اس لئے یہی مناسب معلوم ہوا کہ اس پر ایک علیحدہ کتاب میں شرح و بسط کے ساتھ گفتگو کی جائے تا کہ اس نظریے کی خطرناکی پورے طور پر ظاہر ہو جائے۔

صوفیہ وحدت الوجود کو اصل توحید سمجھتے ہیں۔ ان کے یہاں توحید کے معنی وجود کی وحدت کے ہیں یعنی وجود حقیقی صرف ایک ہے جو تمام موجودات میں ان کا عین وجود بن کر سرایت کئے ہوئے ہے۔ موجوداتِ عالم کی حیثیت محض حجاب کی ہے یا وجودی زبان میں وجود مطلق کے تشخصات و تعینات ہیں اس لئے عالم عین حق ہے (العالم عین الحق)۔

وجودی صوفیہ کے دو بڑے گروہ ہیں، ایک کو ''وجودیہ عینیہ'' اور دوسرے کو ''وجودیہ ورائیہ'' کہا جاتا ہے۔ اوّل الذکر گروہ یعنی وجودیہ عینیہ ہی عالم کو عین حق کہتا ہے۔ صوفیہ کی اکثریت اسی گروہ سے تعلق رکھتی ہے اور شیخ محی الدین ابن عربی اس گروہ صوفیہ کے سرخیل ہیں۔ زیر نظر کتاب میں اسی گروہ کے فکر و فلسفہ پر بحث و تنقید کی گئی ہے۔

دوسرا گروہ جو ورائیہ کہلاتا ہے، اس سے اس کتاب میں کوئی تعرض نہیں کیا گیا ہے۔ یہ لوگ ذات حق (لاہوت) کو کائنات سے ماوراء بلکہ وراء الوراء خیال کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر کائناتی کثرت اور ذات حق میں

موقع ومحل اور ظرف وجود کا جو فرق ہے اس کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ لیکن اسی کے ساتھ وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ کائناتِ موجودات ذات حق کے ذاتی کمالات اور صفاتی محاسن (اسماء وصفات) کی مظہر ہے۔ اس کو سادہ زبان میں یوں سمجھ لیں کہ اللہ تعالیٰ باعتبار ذات کائنات خلقت سے جدا ہے لیکن باعتبار صفاتِ کمالات اس سے قرب واتصال رکھتا ہے اور یہ عالم رنگ وبو اس کی صفات کمال کی جلوہ گری ہے۔ اس نظریے پر علمی حیثیت سے بحث وتنقید تو کی جاسکتی ہے لیکن اس میں کوئی چیز خلاف اسلام نہیں ہے۔

مولانا عبید اللہ سندھی نے ''شاہ ولی اللہ اوران کا فلسفہ'' میں اور مولانا شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے ''عبقات'' میں لکھا ہے کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے رسالے ''سطعات'' اور کسی قدر ''لمعات'' سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ لیکن ان کی بعض دوسری تحریروں میں معاملہ اس کے برعکس ہے مثلاً ''تفہیمات الٰہیہ'' میں جو خط ''مکتوب مدنی'' کے نام سے ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ عینی مسلک رکھتے تھے۔ اس میں انہوں نے کھل کر ابن عربی کے خیالات کی حمایت کی ہے اور وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے اور یہ بات ثابت ومسلم ہے کہ ابن عربی گروہ عینیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود راقم کا خیال ہے کہ شاہ صاحب فی الواقع ورائی فکر رکھتے تھے۔ مکتوب مدنی میں جو عینی خیالات ملتے ہیں وہ ان کے فکر کے ابتدائی نقوش کی حیثیت رکھتے ہیں۔

ہمارے جن علماء ومتکلمین نے وحدۃ الوجود کی مخالفت کی ہے ان میں امام ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن الجوزیؒ نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ طبقہ صوفیہ میں شیخ علاء الدین سمنانیؒ (متوفی ۷۳۶ھ) حضرت سید محمد گیسودراز (متوفی ۸۲۶ھ) اور مجدد الف ثانی (متوفی ۱۰۳۴ھ) کے اسمائے گرامی قابلِ ذکر ہیں۔ اوّل الذکر دو اصحاب نے وحدۃ الوجود کی مخالفت تو کی لیکن انہوں نے اس نظریے کے بالمقابل کوئی نظریہ پیش نہیں کیا اور نہ ہی کشف کی بنیاد پر اس کی تردید کی۔ اس اعتبار سے مجدد صاحب کا مرتبہ بہت بلند ہے۔ انہوں نے عقلی دلائل کے ساتھ ساتھ کشف کی بنیاد پر بھی اس نظریہ کی تغلیط کی اور اس کے بالمقابل ایک دوسرا نظریہ وحدۃ الشہود کے نام سے پیش کیا۔

شہودی نظریہ دراصل وحدۃ الوجود کی اصلاح کرتا ہے۔ یہ نظریہ کثرت موجودات میں وجود حقیقی کی وحدت کا مشاہدہ ہے۔ اس میں وجود اشیاء کی نفی نہیں کی جاتی ہے کہ وہ امر واقعہ ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان کا وجود غیر حقیقی اور ظلی ہے۔ ان کا قیام وبقا وجود حقیقی کی مشیت پر موقوف ہے۔ مجدد صاحب نے موجوداتِ عالم کو اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کے عکوس وظلال سے تعبیر کیا ہے۔ اس تعبیر کے مطابق کائنات خلقت کی حیثیت اللہ تعالیٰ کے علمی کمالات ومحاسن کے مظہر کی ہے جب کہ وجودی صوفیہ خود حق تعالیٰ کو اس کی باطنی حقیقت (عین) بتاتے ہیں۔

فی الواقع وجودی صوفیہ نے وحدۃ الوجود کی صورت میں جس مسئلہ کو حل کرنا چاہا ہے وہ قدیم وحادث یا

دوسرے لفظوں میں خالق ومخلوق میں ربط و تعلق کا مسئلہ ہے۔ علامہ اقبال نے "Reconstruction of Religious Thought in Islam" کے بالکل آغاز میں چار سوالات قائم کیے ہیں۔

۱) وہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی ساخت و ترکیب کیا ہے؟

۲) کیا اس ترکیب میں دوامی عنصر موجود ہے (یعنی کیا وہ قدیم ہے؟)

۳) اس کائنات سے انسان کا کیا تعلق ہے اور اس میں اس کا کیا مقام ہے؟

۴) اس مقام کے اعتبار سے اس کا کیا طرز عمل ہونا چاہیے؟

تصوف کے بھی کم و بیش یہی بنیادی سوالات ہیں۔ ہم کو اس پر اعتراض نہیں کہ صوفیہ نے مابعد الطبیعاتی مسائل سے کیوں تعرض کیا، بلکہ اعتراض یہ ہے کہ انہوں نے ان سوالات کا جواب یونانی، ویدانتی اور نوفلاطونی افکار کی شکل میں کیوں دیا اور کیوں انہوں نے اس بحث میں قرآن مجید کو بطور ضمیمہ استعمال کیا یہاں تک کہ وجودی فکر کی حمایت کے جوش میں اس کی آیات کی غلط تاویل کی اور تحریف کی سرحد تک پہنچ گئے۔ یہی سلوک انہوں نے احادیث صحیحہ کے ساتھ کیا اور حد یہ ہے کہ اس معاملہ میں انہوں نے کذب بیانی سے بھی دریغ نہیں کیا:

چوں کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی

قرآن مجید میں بتکرار یہ بات کہی گئی ہے کہ کائنات موجودات کا ایک ہی خالق و مالک ہے اور وہی براہ راست اس پر حاکم و متصرف بھی ہے۔ نہ خلق میں کوئی اس کا شریک ہے اور نہ تدبیر امر میں (الا له الخلق والا مر تبارک الله رب العلمین) اسی بات کو ایک جامع کلمہ "لا اله الا الله" کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ کلمہ کائناتی اقتدار کی وحدت کا اعلان ہے یعنی اس بات کا اعلان کہ عالم موجودات کا مقتدر اعلیٰ (الٰہ) واحد ہے اور وہ اللہ رب العزت ہے۔ اس کے سوا اس کائنات میں جو وجود بھی ہے وہ عاجز و بے اختیار ہے، خالق نہیں مخلوق ہے، مالک نہیں مملوک ہے، معبود نہیں عبد ہے۔ ہر چیز کا وجود و بقا اس کے ارادہ و مشیت پر منحصر ہے (کن فیکون) رہا یہ مسئلہ کہ فاطر و مفطور میں کیا نسبت و علاقہ ہے تو اس کی تشریح نہیں کی گئی ہے اس لئے کہ اس کا ادراک عقل انسانی کے لئے ممکن نہیں ہے۔ اسی لئے سورۂ بقرہ کے آغاز ہی میں فرمایا گیا ہے: یومنون بالغیب "وہ غیب پر ایمان رکھتے ہیں۔" روح کے سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا گیا: وما اوتیتم من العلم الاقلیلا (بنی اسرائیل۔۸۵) "تمہیں بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے۔"

لیکن اس کے ساتھ ہی اس نے مظاہر عالم کو اپنی نشانی (آیات) بھی بتایا۔ کس بات کی نشانی؟ الٰہ واحد ہونے کی نشانی یعنی مظاہر اس بات کی نشانی ہیں کہ اس کے پس پردہ جو ذات واجب الوجود اپنے بے مثال علم و قدرت کے ذریعہ حاکم و آمر ہے وہ ایک ہے متعدد نہیں، نہ باعتبار ذات اور نہ باعتبار صفات۔ اسی کائناتی حقیقت کے علم و عرفان کا نام توحید اور اس سے فکری و عملی انحراف کا نام شرک ہے۔ لیکن مقام عبرت ہے کہ وجودی صوفیہ نے

اس پوری قرآنی تعلیم کو یکسر بدل ڈالا اور اس کے طغرائے امتیاز لا الہ الا اللہ کو تبدیل کر کے "لا موجود الا اللہ" کر دیا یعنی وحدت الوہیت (وحدت اقتدار) کے تصور کی جگہ وحدت وجود کے تصور نے لے لی اور شرک کا مفہوم بھی تبدیل ہو گیا۔

وحدۃ الوجود کے نظریہ نے تنزلات (ستہ) کی صورت میں جو گل کھلایا ہے وہ اس سے بھی زیادہ ہلاکت آفریں ہے۔ وجودی تنزلات میں آخری تنزل کا نام جو دیگر تنزلات کا جامع ہے، خود انسان ہے۔ جب وہ عروج حاصل کرتا ہے تو تمام مراتب اس میں انبساط کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں اور وہ انسان کامل کے لقب سے ملقب ہوتا ہے۔ اور یہ دراصل اولیاء واقطاب ہیں جن میں وجود حقیقی کا ظہور اپنی کامل ترین صورت میں ہوتا ہے۔ اس طرح نہایت خوبصورتی سے اولیاء اللہ کو لباس تنزلات میں الوہیت کے درجہ پر فائز کر دیا گیا ہے۔

وجودی صوفیہ کی فکری خطا کی ایک بڑی وجہ تمثیلات سے ان کا غیر معمولی اُنس وشغف ہے۔ چنانچہ انہوں نے وحدۃ الوجود کی تشریح میں کثرت سے مثالیں دی ہیں، مثلاً قطرہ ودریا موج وحباب، پانی اور برف، آگ کی تاثیر سے لوہے کا سُرخ ہو جانا۔ انسان کے اندر جنات کا دخول وحلول، شے اور اس کا سایہ، آئینہ میں صورتوں کا نظر آنا (عکس مرایا) تخم وشجر، نقش خاتم، اعداد میں ایک کا عدد وغیرہ۔ راقم کے خیال میں انہی مثالوں نے انہیں فکری طور پر گمراہ کیا اور غلط نتائج تک پہنچایا۔ بلاشبہ عالم محسوسات سے متعلق اُمور کے افہام وتفہیم میں مثالیں مفید ثابت ہوتی ہیں اور کسی حد تک عالم نامشہود کے احوال کے بیان میں بھی، لیکن حق تعالیٰ اور اس کی صفات کے بیان میں حتی الامکان تمثیلات سے گریز کرنا چاہیے جیسا کہ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے: فلا تضربو اللہِ الامثال (نحل۔ ۷۴) "اللہ کے لئے مثالیں نہ گھڑو۔" اور اگر مثالیں دینا ناگزیر ہو جائے تو پھر وہ مثالیں دی جائیں جو اس کے شایان شان ہوں (ولہ المثل الاعلیٰ فی السمٰوٰت والارض: روم۔ ۲۷) وجودی صوفیہ نے جو مثالیں دی ہیں وہ حد درجہ ناقص ہیں اور گمراہ کن بھی۔

اس فکری خطا کی ایک دوسری بڑی وجہ منطق بھی ہے۔ بلاشبہ منطق معقولات اور محسوسات دونوں میں صحیح طور پر استخراج نتائج کے لئے ایک ضروری اور مفید فن ہے لیکن اس کا استعمال اللہ تعالیٰ کی ذات کی تفہیم و ادراک میں مفید ہونے کے بجائے حد درجہ مضرت رساں ہے۔ اس لیے کہ منطق کے سارے استدلالی اصول انسانی دماغ کے ساختہ ہیں اور انسانی دماغ بہر حال محدود ہے اور قلیل البضاعت بھی۔

مثلاً، منطق میں ایک چیز قضیہ ضروریہ ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ قضیہ ضروریہ مطلقہ ۲۔ قضیہ ضروریہ شرطیہ (یا مقیدہ)۔ انسان ناطق ہے، یہ قضیہ ضروریہ مطلقہ ہے، کیونکہ ہر انسان بلاکسی قید کے ناطق ہے اور انسان ہونے کے لئے اس کا ناطق ہونا ضروری ہے۔ قضیہ ضروریہ کی دوسری قسم کی مثال ہے: زید متحرک اللسان ہے جب کہ وہ تقریر کر رہا ہوتا ہے۔ اس سے زید کے متحرک اللسان ہونے کے لئے اس کا ناطق ہونا ضروری ہوا۔ معلوم ہوا

کہ فعل نطق جو مجرد ہے وہ تحرک لسان میں (جو شہادی ہے) شریک ہے۔اس منطقی اصول پر وجودی صوفیہ نے ثابت کرنا چاہا ہے کہ اللہ تعالیٰ جو مجرد (جوہر لطیف) ہے وہ عالم شہادت کے مظاہر میں دخیل ہے۔اس منطقی اصول نے بات کہاں سے کہاں پہنچادی اہل نظر سے مخفی نہیں۔وجودی صوفیہ نے منطق کے دوسرے اصولوں کا بھی بے دریغ استعمال کیا ہے جیسا کہ آپ کو کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوگا۔

راقم کا احساس ہے کہ اکثر علماء وصوفیہ نے وحدۃ الوجود کے نظریے کو ایک علمی مسئلہ کی حیثیت سے دیکھا اس سے مرتب ہونے والے فکری وعملی نتائج پر انہوں نے سنجیدگی سے غور نہیں کیا اور یا پھر اس نظریے سے غیر معمولی ذوقی وعلمی مناسبت اور اس سے شدید فکری قربت کی وجہ سے صرف نظر کیا ہے بہر حال یہ ایک حقیقت ہے کہ اس نظریے نے اگر ایک طرف مسلمانوں میں شرک داخل کیا یعنی اولیاء پرستی تو دوسری طرف ان کے اندر سے روحِ جہاد نکال دی۔جب ایک خدا کے سوا یہاں کوئی دوسرا وجود ہے ہی نہیں تو پھر جہاد کس کے خلاف اور کعبہ و بت خانہ کی تفریق کیسی؟ مزید برآں اس نظریے نے بقول علامہ اقبال مسلمانوں کو ذوق عمل سے محروم کردیا (مکاتیب اقبال۔ج ا ص ۴۵)

☆☆☆☆☆

تصوف اور اس کے ارتقائی مدارج

تصوف کے بارے میں یہ غلط فہمی عام ہے حتیٰ کہ اصحاب علم کا ایک بڑا طبقہ بھی اس سے محفوظ نہیں ہے، کہ یہ اسلام کی ایک باطنی تعبیر ہے۔چنانچہ جب اس کے خلاف کوئی آواز اٹھتی ہے تو نہ صرف طبقہ صوفیہ اور اس کے حاشیہ برداروں کی طرف سے شور وغوغا بلند ہوتا ہے اور اس کی تردید کی جاتی ہے، بلکہ بہت سے علماء ظاہر بھی کم نظری یا اپنے ذاتی میلان طبع کی وجہ سے ان کی ہم نوائی کرتے ہیں۔یہ حضرات اپنے نقطہ نظر کی تائید میں بعض اسلامی تعلیمات مثلاً اخلاص عبادت اور توکل وغیرہ اور بعض معروف صوفیہ مثلاً حضرت حسن بصریؒ اور حضرت جنید بغدادیؒ کے اقوال پیش کر کے دعویٰ کرتے ہیں کہ تصوف سرتاسر ایک اسلامی چیز ہے۔اسلام میں جس چیز کو شریعت کہا جاتا ہے تصوف اسی کا باطن ہے۔تصوف اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ انسان (مومن) کے نفس کا تزکیہ ہو اور وہ سچی خدا پرستی کے رنگ میں کامل طور پر رنگ جائے۔

ظاہر ہے کہ تصوف کے اس مفہوم کو غیر اسلامی کون کہہ سکتا ہے۔لیکن امر واقعہ یہ نہیں ہے۔یہ ایک فریب ہے جو دیدہ ودانستہ طبقہ صوفیہ کی طرف سے دیا جاتا ہے اور اکثر لوگ اس فریب کا شکار ہو جاتے ہیں۔

اس میں دو رائے نہیں ہو سکتی کہ تصوف کے ابتدائی دور کے اکثر صوفیہ کے نزدیک تصوف تعلق مع اللہ اور

تزکیہ نفس ہی کا دوسرا نام تھا۔ اتباع شریعت پر پورا پورا زور دیا جاتا تھا اور اس سے ہٹ کر اس کا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں تھا۔ یہ تصوف فی الواقع علماء ظاہر کی دنیا پرستی اور ظواہر اعمال پر حد سے زیادہ ان کے زور دینے کے خلاف ایک ردعمل تھا۔ ان کا خیال تھا اور بالکل صحیح تھا کہ دین کی حقیقت باطن کا تزکیہ اور تطہیر اعمال ہے۔ ظواہر کی حیثیت باطن کے عکس کی ہے۔ اگر باطن تاریک ہے تو ظاہر بھی تاریک ہوگا خواہ ظاہری اعمال میں کوئی کمی نہ ہو۔ سچی خداپرستی کا آغاز تزکیہ نفس سے ہوتا ہے اور اس کے بغیر انسانی زندگی کے خارجی شعبوں کی تہذیب و تزئین ممکن نہیں ہے۔

لیکن آگے چل کر تصوف کا مذکورہ باطنی مفہوم بدل گیا اور اس نے بالکل ایک علیحدہ مذہب کی حیثیت اختیار کر لی اور اس کے جداگانہ اصول وضوابط بھی مقرر ہو گئے۔ اس نے عمل سے ہٹ کر فکر کا ایک مخصوص میدان منتخب کر لیا اور صوفیہ کی ساری توجہات اور ریاضتیں اسی ایک نقطہ پر مرکوز ہو گئیں۔ درج ذیل سطور میں تصوف کے ارتقائی مدارج کی تفصیل سے یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو جائے گی۔

تصوف کے مدارج کی صحیح تفہیم کے لئے لفظ تصوف اور صوفی کے مآخذ اور ان کے معنی و مفہوم سے آگاہی ضروری ہے۔ تصوف کے لغوی معنی ہیں: اس نے لباس صوف پہنا جیسے تقمص کے معنی ہیں: اس نے قمیص پہنی۔ صوفی کس لفظ سے مشتق ہے اس میں اختلاف ہے۔ اس سلسلے میں ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن قشیریؒ (متوفی ۴۶۵ھ) فرماتے ہیں:[1]

> ”زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ لقب کی طرح ہے (والاظھر فیه انه کا للقب) جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ لفظ صوف سے لیا گیا ہے۔ اور تصوف کے معنی ہیں: اس نے صوف پہنا جس طرح تقمص کے معنی: اس نے قمیص پہنی، تو یہ ایک معقول توجیہ ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ جو اقوال ہیں مثلاً یہ کہ صفہ (اصحاب صفہ) وصفا وصف سے مشتق ہے تو عربی لغت کے قاعدے کے مطابق ان سے اسم نسبت صوفی نہیں ہو سکتا۔“

اس سلسلے میں شیخ ابوالحسن علی ہجویریؒ (متوفی ۴۶۰ھ/۱۰۳۷ء) کی تحقیق یہ ہے:[2]

> ”اس اسم کی تحقیق میں بہت سے اقوال بیان کیے گئے ہیں اور بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ ایک گروہ کے نزدیک اہل تصوف کو صوفی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ صوف کا لباس پہنتا ہے۔ دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ اس کو صوفی اس لیے کہتے ہیں کہ وہ برگزیدگی میں صف اوّل میں ہوتا ہے۔ ایک تیسرا گروہ کہتا ہے کہ اس کو صوفی اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اصحاب صفہ سے محبت کرتا ہے۔ ایک اور گروہ کا

قول ہے کہ یہ لفظ صفا سے مشتق ہے۔''

آگے مزید فرماتے ہیں[3]:

''اس لفظ کی تحقیق کے سلسلے میں ہر شخص نے لطیف اشارات کیے ہیں لیکن لغوی اعتبار سے وہ سب حقیقی معنی سے دور ہیں۔ فی الواقع صفا (صفائی) ان سب میں زیادہ محبوب ہے اور اس کی ضد کدورت ہے... چونکہ اہل تصوف نے اپنے اخلاق و معاملات کو درست کر لیا اور طبیعت کی آفت سے بیزاری اختیار کر لی ہے اس لئے ان لوگوں کو صوفی کہتے ہیں۔''[4]

اس سلسلے میں علامہ ابن خلدون (متوفی ۷۵۰ھ/۱۳۴۹ء) کی رائے ہے کہ یہ صوف سے مشتق ہے۔ علامہ ابن تیمیہ (متوفی ۷۲۸ھ) کا بھی یہی خیال ہے۔[5] دوسرے محققین نے بھی اسی رائے کو ترجیح دی ہے۔[6] معلوم ہوا کہ صوفی وہ لوگ تھے جو صوف کا لباس زیب تن کرتے تھے اور اس سے ان کا مقصود دنیا سے بے نیازی اور فقر کا اظہار تھا۔ شیخ ہجویریؒ فرماتے ہیں[7]:

''تمام صحابہ صوف کا لباس پہنتے تھے جس سے فقر اور بے نیازی کا اظہار مقصود تھا۔ ایک روایت ہے: **علیکم بلبس الصوف تجدون حلاوۃ الایمان فی قلوبکم** ''تم صوف کا لباس پہنا کرو اپنے دلوں میں ایمان کی حلاوت پاؤ گے۔''

لیکن دوسرے صوفیہ کے یہاں صوفی کا مفہوم اس سے کچھ زیادہ تھا چنانچہ جب ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ھ/۸۵۹ء) سے اس کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا[8]:

''وہ لوگ صوفی ہیں جنہوں نے تمام کائنات میں صرف اللہ کو پسند کیا۔''

سہل بن عبداللہ تستری (متوفی ۲۸۳ھ/۸۹۶ء) فرماتے ہیں[9]:

''صوفی وہ ہے جس کا دل کدورت سے خالی اور تفکر سے بھرا ہو اور قرب الٰہی کی طلب میں بشر سے منقطع ہو اور اس کی آنکھوں میں خاک اور سونا برابر ہو۔''

یہ قول بھی انہی کا ہے[10]:

''تصوف کے معنی ہیں، کم کھانا، خدا سے قربت حاصل کرنا اور مخلوقات سے بھاگنا۔''

ابوالحسن نوری (متوفی ۲۹۵ھ/۹۰۸ء) کا قول ہے[11]: ''صوفی وہ لوگ ہیں جن کی روح بشریت کی کدورت سے آزاد ہو اور آفت نفس سے پاک اور ہوا و ہوس سے آزاد ہو چکی ہو۔'' انہی کا یہ قول بھی ہے[12]: ''صوفی وہ ہے جس کی فکر میں کوئی دوسری چیز نہ آئے اور نہ ہی وہ کسی چیز کی فکر میں ہو کیونکہ تصوف نہ غلو کا نام ہے نہ رسوم کا بلکہ اخلاق کا

نام ہے۔ اگر یہ رسم ہوتا تو مجاہدہ سے حاصل ہو جاتا اور اگر علم ہوتا تو تعلیم سے حاصل ہو سکتا۔ ان کا ایک تیسرا قول بھی ملاحظہ ہو[13]: ''تصوف دنیا کی دشمنی اور مولیٰ کی دوستی کا نام ہے۔''

حضرت جنید بغدادیؒ (متوفی ۲۹۷ھ / ۹۱۰ء) جن کا پایہ تصوف میں بہت بلند ہے، اس سلسلے میں فرماتے ہیں:[14]

> ''صوفی وہ ہے جس کا دل دنیا سے متنفر اور فرمان الٰہی کو ماننے والا ہو۔ اس میں حضرت اسمٰعیل کی تسلیم، حضرت داؤد کا اندوہ، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا فقر، حضرت ایوب علیہ السلام کا صبر، حضرت موسیٰ علیہ السلام کا شوق اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا اخلاق ہو۔''

حضرت ابوبکر شبلی (متوفی ۳۳۴ھ / ۹۴۶ء) کا ارشاد ہے:[15]

> ''صوفی وہ ہے جو خلق سے منقطع اور حق سے متصل ہو۔''

مذکورہ اقتباسات سے واضح ہو گیا کہ تصوف فی الحقیقت غلو فی الزہد اور ترک دنیا سے عبارت ہے۔[16] صوفی وہ لوگ تھے جو فقر اور گوشہ نشینی کی زندگی گذارتے تھے۔ متاخرین صوفیہ نے اس معاملے میں زیادہ غلو اور شدت کا مظاہرہ کیا اور تصوف رہبانیت کا ہم معنی بن گیا۔ انہوں نے ترک دنیا کے ساتھ نفس کشی کو بھی جزو تصوف قرار دے دیا۔ اس سلسلے میں علامہ ابن الجوزی کی یہ تحریر ملاحظہ ہو:[17]

> ومن تلبیسه علیهم انه یو همهم ان الزهد ترک المباحات، فمنهم من لا یزید علی خبز الشعیر و من هم من لا یذوق الفاکهة و منهم من بقلل المط حتیٰ ییبس بد نه و یعذب نفسه بلبس الصوف و بمنهما الماء البارد و ماهذه طریقة رسول الله صلی الله علیه وسلم ولا طریق اصحابه و اتباعهم و انما کانوا یجوعون اذالم یجد و اشینا فاذ ا وجد وا اکلوا.

> ''یہ بھی شیطانی تلبیسات میں سے ہے کہ وہ ان کو اس وہم میں ڈالتا ہے کہ زہد ترک مباحات کا نام ہے چنانچہ بعض صرف جو کی روٹی پر گذارہ کرتے ہیں اور بعض پھل نہیں کھاتے اور بعض کھانا کم کر دیتے ہیں یہاں تک کہ بدن سوکھ جاتا ہے اور صوف کا لباس پہن کر اپنے نفس کو سزا دیتے ہیں اور اسی غرض سے ٹھنڈا پانی استعمال نہیں کرتے۔ یہ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ ہے اور نہ آپ کے اصحاب اور تابعین کا۔ جب ان کے پاس کھانے کو کچھ نہ ہوتا تو بھوکے رہتے

لیکن جب مل جاتا تو کھاتے تھے۔''

آگے مزید فرماتے ہیں:[18]

ومن الزھاد من یلبس الثوب المفرق ولا یخیطه ویترک اصلاح عمامته و تسریح الحیته...ومن الزھاد من یلزم الصمت الدائم وینفرد عن مخالطة اھله فیوذ یھم بقبح اخلاقه و زیادہ انقباضه...

''زاہدوں میں بعض پھٹے ہوئے کپڑے پہنتے ہیں، انہیں سیتے نہیں، عمامہ کو درست نہیں کرتے، داڑھی میں کنگھی نہیں کرتے...بعض زاہد ہمیشہ خاموش رہتے ہیں اور اہل خانہ کی مخالطت سے الگ ہوجاتے ہیں اور اپنے برے اخلاق اور انقباضی طبیعت سے ان کو ایذا پہنچاتے ہیں۔''

ایک اور مقام پر لکھا ہے:[19]

وقد کان فیھم قوم لا یا کلون اللحم حتی قال بعضھم اکل درھم من عم یقبسی القلب اربعین صبا حاً وکان منھم من یمتنع من الطبیات کلھا.

''بعض ان میں ایسے بھی ہیں جو گوشت نہیں کھاتے یہاں تک کہ بعض کا قول ہے کہ ایک درہم گوشت کا کھانا چالیس دن تک دل کو سخت بنا دیتا ہے۔ اور ان میں ایسے بھی ہیں جو طیبات (پاکیزہ حلال چیزیں) سے احتراز کرتے ہیں۔''

اعمال میں یہ غلو یقیناً خارجی اثرات کا نتیجہ تھا۔ بعض اہل علم نے لکھا ہے کہ مسلم صوفیہ نے عیسائی رہبان کی تقلید میں رہبانیت کی راہ اختیار کی۔ نولڈ یکی (متوفی ۱۹۳۰ء) نے صوفی کے مآخذ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:[20]

''کلمہ صوفی صوف سے مشتق ہے اور یہ ان مسلم زہاد کے لئے استعمال کیا گیا ہے جنہوں نے عیسائی رہبان کی تقلید میں صوف کا لباس پہنا کہ یہ زہد اور ترک دنیا کی علامت ہے۔''

نولڈ یکی کا خیال کلیتہً صحیح نہیں کہ مسلم زہاد نے عیسائی راہبوں کی تقلید میں زہد اور ترک دنیا کو اختیار کیا تھا۔ انسان کی نفسیات میں یہ بات داخل ہے کہ جب وہ اپنے ماحول اور معاشرہ سے بیزار ہوتا ہے یا اس کی آرزوؤں اور تمناؤں کی تکمیل کی کوئی صورت نظر نہیں آتی تو وہ بالآخر مایوس ہو کر دنیا سے متنفر ہو جاتا ہے۔ ان شکستہ دلوں میں سے جو لوگ مذہبی رجحانات رکھتے ہیں وہ گوشہ نشین ہو کر عبادت و ریاضت میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ اور پھر ان کے

اعمال سے وہ سب کچھ ظاہر ہوتا ہے جو ایک تارک الدنیا رہبان کی خصوصیت سمجھی جاتی ہے۔ ممکن ہے کہ بعض مسلم صوفیہ نے عیسائی رہبان کے اثرات بھی قبول کیے ہوں کیونکہ انسان بہر حال اپنے ماحول سے متاثر ہوتا ہے۔ سبب جو بھی ہو لیکن اس سے انکار ممکن نہیں کہ اکثر مسلم صوفیہ کی زندگی میں رہبانیت کے اثرات پورے پورے موجود تھے۔

تصوف کے ارتقائی مراحل کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ آٹھویں صدی عیسوی تک مسلم صوفیہ کے یہاں اعمال کی حد تک خارجی اثرات موجود تھے یعنی رہبانیت جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لیکن ابھی تک کسی خارجی فلسفیانہ فکر کا اضافہ نہیں ہوا تھا مگر اس کے بعد اس صورتِ حال میں واضح تبدیلی ملتی ہے۔

حضرت ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ھ) کے عہد سے اس تبدیلی کا آغاز ہوتا ہے۔ وہ پہلے صوفی ہیں جن کے یہاں خارجی فکر کے ابتدائی اثرات ملتے ہیں۔ حضرت جنید بغدادیؒ (متوفی ۲۹۷ھ) کے یہاں یہ اثرات مزید نمایاں ہو جاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ وہ اتباع شریعت پر زور دیتے تھے لیکن ان کے یہاں ''باطنیت'' کی آمیزش بھی ملتی ہے۔ ایک بار ان سے تصوف کے باطن کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا:[21]

> ''تم اس کا ظاہر ہی لیے رہو باطن کے متعلق نہ پوچھو کیونکہ صوفی وہ ہیں جن کا قیام اللہ کے ساتھ ہے اور وہی جانتا ہے۔''

حضرت شبلی کے یہاں یہ تبدیلی بہت زیادہ واضح شکل میں ملتی ہے۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اب تصوف کا پہلا مفہوم باقی نہیں رہا یعنی تزکیہ نفس اور تعمیر اخلاق بلکہ وہ ایک مابعد الطبیعاتی نظریے کی شکل اختیار کر گیا ہے۔ کھلے طور پر یہ بیرونی (یونانی و ایرانی) اثرات تھے۔ چنانچہ حضرت شبلی کے نزدیک تصوف بھی شرک تھا، فرمایا:[22]

> ''تصوف شرک ہے اس لیے کہ تصوف نام ہے دل کو مشاہدہ غیر سے محفوظ رکھنے کا حالانکہ یہاں غیر کا کوئی وجود ہی نہیں۔''

حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ عہد ہے یعنی دسویں صدی عیسوی جب تصوف عمل کے میدان سے نکل کر فکر کے ایک مخصوص میدان میں داخل ہوا یعنی وحدت الوجود جیسا کہ حضرت شبلی کے مذکورہ قول سے ظاہر ہے۔ تصوف کے اس بدلے ہوئے مفہوم اور صوفیہ کی فکری فہمات سے دھوکا کھا کر بعض اہل علم نے صوفی کے لفظ کو یونانی الاصل بتایا ہے، ابوریحان البیرونی (متوفی ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء) رقمطراز ہے:[23]

> السوفیہ هم الحکماء فان سوف بالیونانیة الحکمة وبهایسمی الفیلسوف فیلا سوفاً ای محب الحکمة و لماذهب فی الاسلام قوم الی قریب من رایهم سمّوبا سمهم
>
> ''صوفیہ یعنی حکماء (فلاسفر) کیونکہ یونانی میں سوف کے معنی حکمت (فلسفہ) کے

ہیں اسی لئے یونانی میں فیلسوف کو فیلاسوفا کہا جاتا ہے یعنی فلسفہ سے محبت کرنے والا۔ چونکہ اسلام میں ایک جماعت باعتبار مسلک ان کے قریب تھی اس بنا پر اس جماعت کا نام بھی صوفی ہو گیا۔''

علامہ لطفی جمعہ نے لکھا ہے:[24]

''صوفی کا لفظ ''تھیوصوفیا'' سے مشتق ہے جو ایک یونانی کلمہ ہے اور جس کے معنی حکمت کے ہیں۔ صوفی وہ حکیم ہے جو حکمت الٰہی کا طالب ہوتا ہے اور اس کے حصول میں کوشاں۔ صوفی کی غرض وغایت حقیقت الحقائق تک رسائی ہے۔''

عیسائی عالم جرجی زیدان نے بھی لکھا ہے کہ یہ یونانی الاصل لفظ ''صوفیا'' سے مشتق ہے جس کے معنی حکمت کے ہیں (مشتقة من لفظ يونانية الا صل هی صوفياو معنا ها الحكمة)[25]

ان اقتباسات سے معلوم ہوا کہ بعد کے ادوار میں صوفیہ سے وہ لوگ مراد لیے جانے لگے جو حکماء (فلاسفہ) کی طرح حقیقت الحقائق کے مسائل پر غور کرتے تھے۔[26] یعنی وحدۃ الوجود۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اپنی کتاب ''لمعات'' میں تصوف کے جن چار ادوار کا ذکر کیا ہے ان میں سے آخری دور کے متعلق لکھتے ہیں:[27]

''آخر میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور ان سے کچھ پہلے کا زمانہ آتا ہے۔ اس عہد میں ان اہل کمال بزرگوں کے ذہنوں میں مزید وسعت پیدا ہوتی ہے اور یہ لوگ کیفیات واحوال کی منزل سے آگے بڑھ کر حقائق تصوف کی بحث و تدقیق کرنے لگتے ہیں۔ ذات واجب الوجود سے یہ کائنات کس طرح صادر ہوئی؟ ان بزرگوں نے ظہور وجود کے مدارج وتنزلات دریافت کیے اور اس امر کی تحقیق کی کہ واجب الوجود سے پہلے کس چیز کا صدور ہوا اور کس طرح یہ صدور عمل میں آیا۔''

یہی وہ دور ہے جس میں اسلام کا تصور توحید پورے طور پر مجروح ہو جاتا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی مذکورہ کتاب میں جذب وسلوک کے مفہوم کی وضاحت میں توحید کی مختلف قسموں پر گفتگو کرتے ہوئے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے اس سے اس تلخ حقیقت پر واضح روشنی پڑتی ہے۔ لکھتے ہیں:[28]

''توحید صفاتی سے مراد یہ ہے کہ سالک مختلف صورتوں اور مظاہر میں صرف ایک اصل کو جلوہ گر دیکھے اور بغیر کسی شک وشبہ کے اس بات کو بداہتہً مان لے کہ سارے کے سارے اختلافات ایک ہی اصل میں ثابت اور موجود ہیں اور پھر وہ اس اصل کو نوع بہ نوع صورتوں میں جلوہ گر بھی دیکھے۔ اور ہر جگہ اس اصل کو

پہچانے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ کوئی شخص نوع انسانی کے تمام افراد میں ایک انسان کلی کا مشاہدہ کرتا ہے یا وہ موم کی مختلف مورتوں میں ایک ہی موم کی جنس کو ہر مورت میں موجود پاتا ہے۔ الغرض ایک اصل ہے جو وجود کے ہر مظہر میں اور کائنات کی ہر شکل میں مشترک ہے سالک کو چاہیے کہ وہ اس اصل کو ہر چیز میں بے رنگ دیکھے اور کسی مظہر کے مخصوص رنگ کو اس میں مؤثر نہ مانے۔''

آگے مزید لکھتے ہیں:[29]

''خدائے تعالیٰ کی طرف سے انسانوں کے لئے یہ مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنی ''انا'' میں جو عبارت ہے ان کی ''ہویت'' سے توحید صفاتی کا جلوہ دیکھیں یعنی ان کے لئے یہ انا ''آئینہ'' بنتا ہے اس اصل وجود کا جس نے مختلف مظاہر کائنات میں ظہور فرمایا ہے۔ چنانچہ ہوتا یہ ہے کہ جب سالک اپنی ''انا'' پر نظر کرتا ہے تو اس کی نظر اپنی ''انا'' تک رک نہیں جاتی بلکہ وہ اس ''انا'' کے واسطے سے اصل وجود تک جو سب ''اناؤں'' کا مبدا اوّل ہے، پہنچ جاتی ہے۔ اور جب سالک اس مقام پر پہنچتا ہے تو اس کی نظر میں صرف اصل وجود ہی رہ جاتا ہے اور یہ تمام کے تمام مظاہر و اشکال بیچ سے غائب ہو جاتے ہیں۔ یہ توحید[30] ذاتی کا مقام ہے۔''[31]

مقام حیرت ہے کہ علامہ اقبال جیسے دیدہ ور نے بھی اپنی کتاب "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" میں تصوف کے اسی ''انائی'' مفہوم کو پیش کیا ہے۔ اگرچہ انہوں نے تصوف کے بعض پہلوؤں پر جن کا تعلق نفی خودی (Negation of Ego) اور ترک عمل سے ہے، تنقید کی ہے لیکن اصولی حیثیت سے انہوں نے تسلیم کیا ہے بلکہ وکالت کی ہے کہ اسلام کے تصور حیات و کائنات کی یہ ایک عمدہ تعبیر ہے اور اس کا تعلق حق تعالیٰ کے وجود کے تجرباتی مشاہدہ سے ہے۔[32]

اس حمایت کی وجہ بالکل ظاہر ہے۔ وجودی تصوف میں ''انا'' کے آئینہ میں حق تعالیٰ (انائے مطلق، Absolute Ego) کے وجود کا مشاہدہ کیا جاتا ہے جیسا کہ اوپر شاہ ولی اللہ صاحب کی تحریر سے بالکل ظاہر ہے۔ علامہ اقبال کا فلسفہ بھی انائے ذاتی (خودی) اور انائے مطلق کی تعبیر ہے۔ صوفیہ کی طرح انہوں نے بھی انائے ذاتی کے مشاہدہ کو بڑی اہمیت دی ہے۔ اور اسی تناظر میں انہوں نے منصور حلاج کے نعرہ ''انا الحق'' کو بھی دیکھا ہے اور اس کی تحسین کی ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:[33]

''یہ دراصل مذہبی تصوف (Devotional Sufism) ہے جس نے باطنی تجربات (Inner Experiences) کی وحدت کے مفہوم کو سمجھنے کی کوشش

کی ہے۔اور جوقرآن کے بیان کے مطابق علم کے تین ذرائع میں سے ایک ہے۔ دوسرے دو ذریعے تاریخ اور علم فطرت ہیں۔اسلام کے اندر اس روحانی تجربے کا منتہائے کمال منصور حلاج کے مشہور الفاظ ہیں یعنی ''انا الحق'' (I am the creative truth)''۔

اسی مضمون میں آگے چل کر ایک دوسرے مقام پر رقمطراز ہیں:[34]

''اسلام کے مذہبی تجربات کی تاریخ دراصل ارشاد نبوی کے مطابق، نام ہے انسان کے اندر خدائی اوصاف (Divine Attributes) کی تخلیق کا۔اس تجربے نے مختلف اقوال کا قالب اختیار کیا ہے مثلاً حلاج کا یہ قول کہ ''میں ہی حق ہوں''...وغیرہ۔''

غرضیکہ بعد کے تمام صوفیہ اور تصوف کی طرف طبعی میلان رکھنے والے اصحاب علم نے تصوف کی اسی آخری ارتقائی شکل سے تعرض کیا ہے جس کا اصطلاحی نام وحدۃ الوجود ہے۔

تصوف کے ارتقائی مراحل کے اس مختصر جائزہ سے معلوم ہوگیا کہ تصوف کی ابتدا بلاشبہ تزکیہ نفس کے تصور سے ہوئی لیکن رفتہ رفتہ اس میں تشدد کا عنصر بڑھتا گیا یعنی زہد میں توغل اور نفس کشی جو واضح طور پر اسلام کے تصور عبادت کے مغائر ہے پھر بھی اس کو قطعاً غیر اسلامی نہیں کہا جاسکتا ہے لیکن حضرت شبلی اور حسین بن منصور حلاج سے جس فکر کا آغاز ہوا اور جسے ابن عربی نے منظم و مستحکم کیا اور جس کی پیروی بعد کے تمام صوفیہ نے کی، وہ اپنے اجزاء ترکیبی اور معنی و مفہوم کے اعتبار سے قطعاً غیر اسلامی ہے جیسا کہ آگے چل کر آپ کو معلوم ہوگا۔

وحدت الوجود کے اہم مآخذ

جب یہ کہا جاتا ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ دیگر اقوام کے مابعد الطبیعیاتی فلسفہ سے ماخوذ ہے تو ارباب تصوف بہت چراغ پا ہوتے ہیں اور اسے ایک الزام بے جا اور تصوف دشمنی قرار دے کر رد کردیتے ہیں۔راقم نے جب اس سلسلہ میں بے لاگ تحقیق کی تو اس خیال کو بڑی حد تک صحیح پایا۔حقیقت یہ ہے کہ بعض جزئی اختلافات سے قطع نظر، وحدت الوجود کا نظریہ دوسری قوموں سے لیا گیا ہے۔یہ سراسر ایک خارجی چیز ہے اس کا ظاہر و باطن دونوں غیر اسلامی عناصر سے مرکب ہے۔تاریخی طور پر ثابت ہے کہ یہ نظریہ اسلام سے بہت پہلے موجود تھا۔ہماری تحقیق کے مطابق اس نظریہ کے اصل مآخذ ویدانت اور نو فلاطونیت (Neoplatonism) ہیں۔اس لیے یہاں صرف انہی دو مآخذ سے بحث کی جائے گی۔

ویدانت

ویدانت (Veda-anta) سے مراد دراصل اپنشد (Upanisads) ہیں۔ اس بات پر اکثر ارباب علم وتحقیق کا اتفاق ہے کہ یہ "الہامی" وید کے اختتامی حصے ہیں اس لئے ان کا نام اپنشد رکھا گیا۔[35]

ہندو مذہب میں کرم مارگ اور گیان مارگ دو اہم مذہبی اصول ہیں۔ کرم مارگ سے مراد فرائض کا راستہ اور گیان مارگ سے مراد راہ معرفت ہے۔ اوّل الذکر وید کی اور مؤخر الذکر اپنشد کی تعلیم ہے۔ وید کے مطابق کرم مارگ اختیار کر کے ہی نجات مل سکتی ہے جب کہ اپنشد اس کی نفی کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ خالق ومخلوق میں تعلق کی نوعیت عابد ومعبود کی نہیں ہے کہ اس کی جناب میں عبادت کا نذرانہ پیش کیا جائے۔ انسان کی غایت تخلیق یہ ہے کہ وہ حقیقت اعلیٰ[36] (Brahman) کا فہم وعرفان حاصل کرے جس سے ساری موجودات کا قیام وبقا ہے۔ جس نے ایسا کر لیا اس نے اپنے مقصد تخلیق کا عرفان حاصل کر لیا اور اسے نجات مل گئی۔

فی الواقع ویدانتی تصور، ویدک تصور خدا کے خلاف ایک ردعمل ہے یا یوں کہہ لیں کہ ظاہر سے باطن اور مادہ سے روح کی طرف رجعت ہے۔ ویدوں میں ثنویت (Dualism) کا تصور غالب ہے، ارباب کی کثرت کے تصور نے بالآخر اصنام پرستی کی صورت اختیار کر لی۔ اس میں شک نہیں کہ ویدوں میں ایک مرکزی اقتدار کا تصور بھی موجود ہے لیکن یہ بہت واضح شکل اختیار نہیں کر سکا ہے اور کثرتِ ارباب کے تصور نے اسے دھندلا بنا دیا ہے۔ لیکن اپنشد میں مرکزی اقتدار کا تصور بہت واضح شکل میں ملتا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ماننا ہوگا کہ اپنشد نے ویدوں کے ارباب کے وجود کو ختم نہیں کیا بلکہ مرکزی اقتدار کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت سے ان کو باقی رکھا ہے یعنی وحدت میں کثرت کا تصور۔

"پوچھا گیا کہ فی الحقیقت کتنے خدا ہیں؟ یجنا والکیہ نے کہا "ایک"۔ اچھا تو بتاؤ کہ اگنی، وایو، آدیتیا کال (وقت) پران (سانس) ان (غذا) برہما، رودرا اور وشنو میں سے ہر ایک کی کچھ لوگ اُپاسنا کرتے ہیں لیکن ان میں سب سے اچھا معبود کون ہے؟ اس نے جواب دیا "یہ سب جن کا ذکر ہوا دراصل اعلیٰ، غیر فانی اور غیر مادی حقیقت (برہمن) کے محض مظہر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس لیے حقیقت اعلیٰ ہی کا دھیان کرنا چاہیے، البتہ اس کے جو مظاہر ہیں انکی بھی آدمی عبادت کر سکتا ہے اور ان کو چھوڑ بھی سکتا ہے۔"[37]

ثنویت کو باقی رکھنے کے ساتھ ہی اپنشد نے ارباب کو رب الارباب کا تابع فرمان بنا دیا۔ "وہ رب الارباب کی مرضی کے بغیر کچھ نہیں کر سکتے ہیں" اگنی اس کی مرضی کے بغیر گھاس کا ایک تنکہ بھی نہیں جلا سکتی ہے۔ اسی کے حکم سے آگ جلتی ہے، سورج چمکتا ہے اور اس کے حکم سے موت، ہوا اور بادل اپنے مفوضہ فرائض انجام دیتے ہیں۔"[38]

بعض مقامات پر ارباب کو ''رب اعلیٰ'' اور ''واحد'' کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت سے بھی پیش کیا گیا ہے۔ کچھ لوگ بادشاہ اسواپتی (Asvapati) کے پاس گئے۔ اس نے پوچھا ''تم کس کا دھیان کرتے ہو؟'' ایک نے جواب دیا ''آسمان'' دوسرے نے ''سورج'' تیسرے نے ''ہوا'' چوتھے نے ''اتھیر'' پانچویں نے ''پانی''۔ بادشاہ نے جواب دیا کہ ہر ایک حق (Truth) کے صرف ایک جزء کی عبادت کر رہا ہے۔ آسمان سر ہے، سورج آنکھ ہے، ہوا سانس ہے، اتھیر دھڑ ہے، پانی، مثانہ (Bladder) اور زمین مرکزی حقیقت کا پیر جو دراصل روح عالم ہے۔''[39] ایک دوسری جگہ کہا گیا ہے کہ ''جو شخص کسی دوسرے خدا (Deity) کی پرستش کرتا ہے یہ جان کر کہ وہ دوسرا ہے حالانکہ وہ نہیں جانتا کہ وہ دوسرا میں ہی ہوں۔''[40]

اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ اپنیشد کے مطابق ساری کائنات موجودات حقیقت اعلیٰ (برہمن) سے عبارت ہے۔ اس کی ہر شے میں ایک ہی ذات واحد کی جلوہ گری ہے اس لیے اسی کے گیان دھیان میں انسان کو مشغول ہونا چاہیے اور اسی کی اپاسنا ہر ایک پر واجب ہے۔ جو لوگ کائناتی قوتوں میں سے کسی قوت کی اُپاسنا کرتے ہیں وہ بھی غلط نہیں ہیں کہ بالواسطہ یہ اسی کی اُپاسنا ہے کیونکہ یہاں جو چیز بھی ہے اس کے باطن میں ''حقیقت اعلیٰ'' اور ''واحد'' ہی موجود ہے۔

حقیقت اعلیٰ کی تعریف

اس میں شک نہیں کہ اپنیشد میں حقیقت اعلیٰ (Brahman)[41] کی جو تعریف کی گئی ہے وہ نہایت اعلیٰ اور جامع ہے۔ ایک جگہ اس کا تعارف اس طرح کرایا گیا ہے: مقتدر اعلیٰ (Almighty) لامحدود (Infinite) ازلی (Eternal) ناقابل ادراک (Incomprehensible) واجب الوجود (Self-existent) خالق (Creator) قیوم (Preserver) ہالک (Destroyer) وہی دنیا کی روشنی، آقا (Lord) اور روح کائنات (Life of Universe) ہے، اس کا کوئی شریک وسہیم نہیں اور وہی عبادت اور مراقبہ کا مستحق ہے اس کے علاوہ کوئی دوسرا اس کا مستحق نہیں ہے۔[42]

اپنیشد میں حقیقت اعلیٰ کے لیے ''ست'' اور ''آنند'' کے الفاظ بھی استعمال ہوئے ہیں مثلاً ایک جگہ آیا ہے ''حقیقت الحقائق'' (Ultimate Reality) کا نام ست یا آنند ہے۔ وجود، شعور، علم، قوت اور عمل اس کی صفات ہیں۔ وہ اپنی علت آپ ہے (Self-caused)۔[43]

لیکن اکثر مقامات پر برہمن ہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور اُسی کو کائنات کی مرکزی قوت اور تمام دوسری قوتوں کا مصدر ومنبع تسلیم کیا گیا ہے۔ اسی کو برہما[44] بھی کہتے ہیں یعنی خالق کائنات اور اس کی وضاحت کردی

گئی ہے کہ برہما کا صدور برہمن سے ہوا ہے۔[45] دونوں میں باعتبار حقیقت کوئی فرق نہیں ہے ایک اصل ہے اور دوسرا اس کی صفت۔[46]

کائنات اور برہما (برہمن) میں تعلق کی نوعیت

ویدانتی فلسفہ کے مطابق یہ مرئی کائنات (مظاہر) دراصل خدا (برہما)[47] کا مادی مظہر (Corporeal Manifestation) ہے۔اگر روح عالم (برہما) ایک لمحہ کے لیے بھی اس سے الگ ہو جائے تو تمام مادی اشیاء جو اس سے قائم ہیں، نابود ہو جائیں۔اس لیے عالم مادی کی اپنی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ یہاں بس ایک وجود ہے اور اس کے سوا ہر شے اس کے مظہر کی حیثیت رکھتی ہے۔

میکس مولر نے شنکراچاریہ کے نقطۂ نظر کی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "ایک ویدانتی کے نزدیک یہ دنیا برہما سے نکلی ہے لیکن یہ حدوث اس طرح نہیں ہوا ہے جس طرح تخم سے شجر نکلتا ہے بلکہ اس کی مثال سورج کی کرنوں کی ہے۔"[48]

یہی بات منوشاستر میں بھی کہی گئی ہے۔ "روح مطلق یعنی برہما تمام مخلوقات میں ساری ہے خواہ وہ اعلیٰ درجہ کی ہوں یا ادنیٰ درجہ کی۔اس سے بے انتہا شکلیں اس طرح نکلتی ہیں جس طرح آگ سے چنگاریاں۔"[49]

اپنیشد سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ برہما عالم موجودات سے ماوراء نہیں ہے بلکہ اسی میں سرایت کیے ہوئے ہے۔[50] "یہ وہ ہے جس سے تمام چیزیں نکلی ہیں اور نکل کر اسی میں رہتی ہیں اور (بعد فنا) اسی میں واپس چلی جاتی ہیں۔"[51] تمام چیزوں کا قیام اسی پر منحصر ہے لیکن وہ خود کسی پر منحصر نہیں ہے۔"[52] "جس طرح ایک پہیے کے تمام اجزاء اس کے محور سے جڑے ہوئے ہیں۔اسی طرح تمام موجودات، تمام دیوتا، تمام عوالم اور تمام اجزائے عالم اسی ایک وجود (وجود حقیقی) سے جڑے ہوئے ہیں۔[53] "غیر فانی برہما اس قدیم درخت کی طرح ہے جس کی جڑیں اوپر کی طرف اور شاخیں اندر کی طرف ہوتی ہیں۔تمام عالم اس میں سرایت کیے ہوئے ہے اور کوئی چیز اس سے باہر نہیں ہے۔"[53] "وہ آنند یا برہمن ہے، اسی سے تمام چیزوں کا صدور ہوا ہے، اسی پر تمام اشیاء کے قیام و بقا کا انحصار ہے اور اسی میں تمام چیزوں کو تحلیل ہو جانا ہے۔"[54]

کائنات کا باطن بھی برہما ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اور اس کا ظاہر بھی برہما ہے چنانچہ اس کی تعریف میں ایک جگہ کہا گیا ہے "یہ وہ ہے... تمام مخلوقات کی اندرونی آتما... جس کا سر اگنی، جس کی آنکھیں سورج اور چاند ہیں، جس کے کان چار سمتیں ہیں، جس کی گویائی وید ہیں جو اس سے نکلے ہیں، جس کی سانس ہوا ہے، جس کا دل یہ تمام کائنات ہے اور جس کے پیروں سے یہ زمین نکلی ہے۔"[55]

ویدکے بھجنوں میں خدا کا جو سب سے اعلیٰ تصور ملتا ہے، وہ اپنیشد کے مذکورہ تصور سے بڑی مشابہت رکھتا ہے چنانچہ ایک جگہ کہا گیا ہے ''ہستی حق (Ekam Sat) تمام انواع موجودات کی صورت میں خود کا عرفان حاصل کرتی ہے۔ یعنی عالم کی تخلیق اس نے اس لیے کی ہے تا کہ وہ خود اپنا مشاہدہ کر سکے۔''[56]

برہما اور انسانی روح (آتما)

یہ تخیل نہایت قدیم ہے کہ اس کائنات کی حقیقت اعلیٰ یعنی خدا کا سب سے کامل ظہور انسان کے اندر ہوا ہے اس لئے خدا کی جستجو خارج (عالم موجودات) میں کرنے کے بجائے انسان کو خود اپنے باطنی وجود میں کرنی چاہیے۔ اس سلسلے میں اگسٹائن (Augustine) کے خیالات ملاحظہ ہوں:[57]

> ''میں نے زمین سے خدا کے بارے میں پوچھا، اس نے کہا میں وہ نہیں ہوں۔ میں نے سمندر سے پوچھا، اس کی گہرائیوں اور اس میں رینگنی والی چیزوں سے پوچھا اور انہوں نے جواب دیا۔ ''ہم خدا نہیں ہیں ہم سے اوپر جا کر تلاش کرو۔'' میں نے بادِ صبا اور ہوائی کائنات سے اور اس کے ساکنین: سورج چاند اور ستاروں سے پوچھا۔ انہوں نے کہا ''جس خدا کے تم طالب ہو وہ ہم میں سے کوئی نہیں ہے۔'' میں نے ان تمام چیزوں سے بھی پوچھا جو میرے گوشت کے راستوں میں واقع ہیں (یعنی حواس) تم کہتے ہو کہ وہ تم نہیں ہو، مجھے میرے خدا کے بارے میں ضرور کچھ بتاؤ۔ انہوں نے چیخ کر کہا ''وہ ہمارا خالق ہے۔'' جستجو جاری رہی یہاں تک کہ اپنے باطنی وجود (Inward Self) سے سوال کیا، جواب ملا ''تمہارا خدا خود تمہارے اندر ہے، تمہاری زندگی کی زندگی (The life of the life)''

ہندو فلاسفہ نے روح انسانی کو اس دنیا میں ایک مشاہد قرار دیا ہے اور اس کا مقام عمل سے کہیں زیادہ تصور میں ہے۔ وہ خود خدا کی تبدیل شدہ صورت نہیں بلکہ اس کا ایک حصہ ہے۔ خدا سے اس کا تعلق غلام اور آقا جیسا نہیں بلکہ اس کے تعلق کی نوعیت کل اور جزء کی سی ہے۔ یہ ایک چنگاری کی طرح ہے جو شعلہ سے الگ ہو جاتی ہے۔ یہ ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہوتی رہتی ہے، اعلیٰ سے اسفل میں اور دوبارہ پھر زندگی کے اعلیٰ مرتبہ میں، بالکل پانی کے قطرہ کی طرح کہ پہلے بادل کی صورت میں پھر بارش پھر دریا پھر نباتات اور پھر حیوانات کے ایک حصہ کے طور پر اور انجام کار ایک ایسا وقت آتا ہے کہ وہ سمندر تک پہنچ جاتا ہے جہاں سے وہ آیا تھا۔ اسی طرح روح (آتما)

کے مختلف مدارج ہیں لیکن آخرالامر وہ خداوند اعلیٰ میں واپس چلی جاتی ہے جہاں سے آئی تھی۔ [58]

اپنیشد میں روح کی تشریح مختلف طور پر کی گئی ہے لیکن یہ بات متفق علیہ ہے کہ وہ باعتبار اصل برہما ہے اگرچہ گوشت پوست کے ڈھیر میں ہماری نظروں سے پوشیدہ رہتی ہے:

The Soul is divine in origin though clogged with flesh.[59]

روح کے چار درجات بیان کیے گئے ہیں۔ ان میں سے تیسرا درجہ گہری نیند کا ہے (Sleeping) گہری نیند کی حالت میں روح (اسپرٹ)[60] ایک ایسے مقام پر جو پر تغیر زندگی سے بلند ہوتی ہے، برہما کے ساتھ کامل اتحاد کی حالت میں رہتی ہے۔"[61] ایک دوسری جگہ یہی بات کہی گئی ہے لیکن برہما کی جگہ ست کا لفظ ہے:[62]

When a man sleeps here, then, my dear, he becomes united with the Sat.[63]

اپنیشد میں یہ بات متعدد مقامات پر کہی گئی ہے کہ آتما اور برہما ایک ہی ہیں، ان میں عینیت کا علاقہ ہے۔[64] "وہ جو سورج میں ہے وہی آدمی میں ہے اور دونوں ایک ہیں یعنی برہمن۔"[65] Chandogya Upanisad میں ہے کہ عالم تغیرات کی جو محض اشکال اور اسماء کا مجموعہ ہے، کوئی اصل نہیں۔[66] اصل حقیقت وہ ہے جو ان کے پس پردہ ہے، ازلی[67]، ناقابل تغیر[68] اور ناقابل تقسیم حقیقت[69] جس کا نام برہمن یا ست ہے اور اسی کا دوسرا نام انسانی خودی (Self) یا آتما ہے۔[70]

حواشی

۱) امام ابوالقاسم قشیری، الرسالۃ القشیریہ، ص:۱۲۶۔

۲) شیخ ابوالحسن علی ہجویریؒ، کشف المحجوب، ص:۲۳۔

۳) کشف المحجوب، ص:۲۳۔

۴) یہ صفا سے مشتق نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ اس سے اسم نسبت صفوی ہوگا نہ کہ صوفی۔

۵) ابن خلدون، مقدمہ، ص:۴۶۷۔

۶) علامہ ابن تیمیہؒ، الصوفیاء والفقرا، بحوالہ تاریخ تصوف در اسلام، ڈاکٹر قاسم غنی، ص:۴۴۔

۷) تاریخ تصوف در اسلام، ص:۴۵۔

۸) کشف المحجوب، ص:۳۲۔

۹) ابوالحسن بصری کا بیان ہے کہ جنگ بدر میں جو ۷۰ صحابہ شریک تھے وہ سب صوف کا لباس پہنے ہوئے تھے۔ (کشف المحجوب، ص:۳۲۔)

۱۰) شیخ فریدالدین عطار، تذکرۃ الاولیاء، ص:۸۵۔

(۱۱ ایضاً، ص:۱۶۹۔
(۱۲ تذکرۃ الاولیاء، ص:۱۶۹۔
(۱۳ ایضاً، ص:۱۵۹۔
(۱۴ ایضاً، ص:۲۵۸۔
(۱۵ ایضاً، ص:۲۰۵۔
(۱۶ ایضاً، ص:۲۵۹۔
(۱۷ ایضاً، ص:۳۸۶۔
(۱۸ بعض صوفی علماء نے تصوف کی جو تعریف کی ہے وہ اسلام کی روح سے بہت قریب ہے اور بظاہر اس میں کوئی نقص نظر نہیں آتا۔ ہندوستان کے معروف عالم وصوفی مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ سے ان کی ایک مجلس میں سوال کیا گیا کہ تصوف کا حاصل کرنا فرض ہے؟ حضرت نے فرمایا: تصوف کا حاصل کرنا ہر مسلمان کیلئے ضروری ہے کیونکہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: اتقو اللہ حق تقاعۃ ''اللہ کے حق ڈرنے کا ڈرو'' اسی کا دوسرا اصطلاحی نام تصوف ہے (ملفوظات، بصائر حکیم الامت، مرتب ڈاکٹر محمد عبدالحی خلیفہ مجاز حضرت حکیم الامت، ص:۷۰۵)

گویا تصوف کی حقیقت خدا سے ڈرنا یعنی اس کے احکام وفرامین کی اطاعت واتباع ہے اور اس سے مقصود تزکیہ نفس ہے۔ خواجہ عبدالرشید جو علم النفس میں بڑی گہری نظر رکھتے تھے، تصوف کی تعریف میں لکھتے ہیں: طبیعت کے اندر بغض وعداوت، تہمت و غیبت، غصہ وشہوت کے پیوست ہوجانے سے خودی پیدا نہیں ہوتی۔ یہ تمام کدورتیں جو تصفیہ قلب کے منافی ہیں قلب کو انہی سے پاک کرنے کا نام تصوف ہے'' (معارف النفس، ص:۱۵۸)

لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر تصوف تزکیہ قلب ونفس کا نام ہے تو اس کے لئے ''تقویٰ'' کی قرآنی اصطلاح پہلے سے موجود تھی (فانھا من تقوی القلوب۔ حج:۳۲) پھر کیا وجہ ہے کہ اس اصطلاح کو چھوڑ کر تصوف کی اصطلاح وضع کی گئی۔ کیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے مقتدر اصحاب میں سے کسی نے بھی اس قرآنی اصطلاح کو چھوڑ کر کوئی اور اصطلاح استعمال کی یا کسی مخصوص باطنی علم کی بنیاد ڈالی؟ اگر جواب نفی میں ہے اور یقیناً نفی میں ہوگا تو پھر ماننا ہوگا کہ جن لوگوں نے تقویٰ کی قرآنی اصطلاح کے بجائے تصوف کی اصطلاح وضع کی اور اسے ایک باطنی علم کی حیثیت دی وہ لاریب غیر شعوری طور پر قرآن حکیم کی زبان ومصطلحات اور اس کے طریقہ تعلیم وتربیت سے انحراف اور قرآنی ہدایت: ولا تتفرقوا فیہ (شوریٰ:۱۳) ''دین میں تفرقہ پیدا نہ کرو'' کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوئے ہیں۔

اس اعتراض کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح دیگر علوم مستخرجہ ومستنبطہ کا خاص نام ہوگیا ہے جیسے علم فقہ وعلم حدیث اسی طرح مشائخ کے اس خاص مستخرجہ طریقہ کا نام تصوف ہوگیا۔ اور جس طرح ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کو فقہ میں اور بخاریؒ کو حدیث میں امام مانا جاتا ہے اور ان کے علوم کی تحصیل کیلئے ان کی تقلید و پیروی ضروری خیال کی جاتی ہے اسی طرح علم تصوف میں بھی طریقۂ بزرگاں کی اتباع کے بغیر چارہ نہیں (دیکھیں، تجدید تصوف وسلوک، مولانا عبدالباری: ص:۱۶، ۱۷)

یہ جواب بلاشبہ ان لوگوں کیلئے مسکت ہوسکتا ہے جو دین کو قرآن مجید کے بجائے فقہ اور حدیث کی کتابوں میں ڈھونڈتے ہیں لیکن راقم سطور کے نزدیک جس طرح قرآن مجید کو نظر انداز کرکے یا اس کی تاویل بے جا کرکے صرف فقہ وحدیث کی روشنی میں تشریح دین کرنا غلط ہے اسی طرح علم تصوف کی تخریج اور اس کی بنیاد پر تشریح دین کو بھی کسی طرح درست نہیں کہا جاسکتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جس دن سے قرآن مجید کے علوم کو اس سے الگ کیا گیا اور اس میں انسانی آراء تاویلات کی شکل میں داخل

ہوئیں دین اسلام اپنی اصلی شکل اور فطری سادگی پر باقی نہ رہا۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان متعدد فرقوں میں تقسیم ہو کر قرآن مجید کی اس آیت کے مصداق بن گئے: کل بما لدیھم فرحون ''ہر ایک کے پاس جو کچھ ہے اسی میں سب مگن ہیں۔''

(۱ علامہ ابن الجوزی، تلبیس ابلیس، ص: ۱۵۱۔

(۲ ایضاً، ص: ۱۵۶۔

(۱ ایضاً، ص: ۲۹۔

(۲ R.A. Nicholson, Mystics of Islam, pp:3,4

(۲۱ تذکرۃ الاولیاء، ص: ۲۴۹۔

(۲ ایضاً، ص: ۳۸۶۔

(۲ ابوریحان بیرونی، کتاب الھند، ص: ۲۱۔ مزید دیکھیں، الغزالی از علامہ شبلی نعمانی، ص ۹۰۔

(۲ علامہ لطفی جمعہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص: ۲۷۵۔

(۲ جرجی زیدان، تاریخ الادب اللغۃ العربیہ ج ۲، ص: ۳۳۲۔

(۲ حاجی خلیفہ، کشف الظنون ج ۱، ص: ۴۱۴۔

(۲ پہلا دور احسان کا دور ہے۔ اسے ٹھیٹھ اسلام کہہ لیں۔ اس کے متعلق شاہ صاحب نے لکھا ہے ''ان بزرگوں کا ''احسان'' یعنی تصوف کا حاصل یہ تھا کہ وہ نمازیں پڑھتے تھے، ذکر و تلاوت کرتے تھے، روزے رکھتے تھے، حج کرتے تھے، صدقہ اور زکوٰۃ دیتے تھے اور جہاد کرتے تھے۔ ان میں سے کوئی شخص ایسا نہ تھا جو سر نیچے کیے بحر تفکرات میں غرق نظر آتا۔ یہ بزرگ خدائے تعالیٰ سے قرب و حضوری کی نسبت اعمال شریعت اور ذکر و اذکار کے سوا کسی اور ذریعہ سے حاصل کرنے کی سعی نہ کرتے.... ان میں سے کوئی شخص نہ بے ہوش ہوتا اور نہ اسے وجد آتا اور نہ وہ جوش میں آ کر کپڑے پھاڑنے لگتا اور نہ خلاف شرع کوئی لفظ اس کی زبان سے نکلتا۔'' ظاہر ہے کہ صوفیہ کے نزدیک یقیناً یہ ان کے ناقص ایمان ہونے کی دلیل ہے۔ تصوف کا دوسرا دور رہبانیت کا ہے اور اس دور کے صوفیہ کے سرخیل حضرت جنید بغدادی ہیں۔ اس دور میں تعلق مع اللہ کی استواری کے لئے بڑی بڑی ریاضتیں کی گئیں اور ذکر و فکر میں انہماک کافی بڑھ گیا۔ تیسرا دور ''توجہ'' کا ہے یعنی نفس کا پورے طور پر حقیقت الحقائق یعنی ذات خداوندی کی طرف متوجہ ہونا۔ لیکن یہ توجہ ابھی کاملیت کے درجہ تک نہیں پہنچی تھی۔ اس کی تکمیل چوتھے دور میں ہوئی (دیکھیں ہمعات، ص: ۴۵ تا ۵۰)

(۳ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، ہمعات، ترجمہ ''تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفۂ تاریخ'' از پروفیسر محمد سرور، ص: ۵۰، ۵۱۔

(۳ حوالۂ مذکور

(۳۲ یہی ''تمثیل'' ''تفہیمات الٰہیہ'' میں مذکور ''مکتوب مدنی'' میں بھی بیان ہوئی ہے۔

(۳۳ تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفۂ تاریخ، ص: ۹۲۔

(۳۴ اسے فنافی التوحید بھی کہتے ہیں، امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

> ''عالم موجودات میں صرف ایک کو دیکھے اور یہی صدیقین کا مشاہدہ ہے۔ اس حالت کو صوفیہ فنافی التوحید کہتے ہیں اس لئے کہ وہ صرف ایک کو دیکھتا ہے یہاں تک کہ خود کو بھی نہیں دیکھتا (لایری الا واحداً فلایری نفسہ ایضاً۔)'' (دیکھیں، احیاء علوم الدین، ج ۴، ص: ۲۱۲)

(۳۵ اس اقتباس میں توحید صفاتی اور توحید ذاتی کا جو مفہوم بیان کیا گیا ہے اس کے بارے میں کوئی بھی سچا صاحب علم جس نے قرآن مجید کا سچائی کی خاطر مطالعہ کیا ہے، ہرگز نہیں کہہ سکتا ہے کہ توحید ذات وصفات کا یہی تصور قرآن مجید میں پیش کیا گیا ہے۔ قرآن

مجید میں ہر جگہ کسی استثناء کے بغیر توحید ذات سے مراد کائناتی اقتدار کی وحدت کا اثبات ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا وجود اس کائنات میں بالذات قوت واقتدار کا مالک نہیں ہے۔ اور توحید صفات سے مراد اسی علی الاطلاق اقتدار کے گوناگوں مظاہر ہیں، مثلاً اس کے علم وخبر کی ہمہ گیری، اس کی رحمت وشفقت کی بے پایانی اور اس کے عدل بے لاگ کی کارفرمائی وغیرہ:

ببیں تفاوت رہ از کجا است تا بکجا

۳۶) دیکھیں کتاب مذکور کا باب: The Human Ego, His Freedom and Immortality pp.95-124.

۳۷) حوالۂ مذکور، ص:۹۶۔

۳۸) The Reconstruction of Religious Thought in Islam. p.109.

۳۹) پروفیسر محمد حبیب کا خیال ہے کہ وحدت الوجود کی تعلیم سب سے پہلے اپنیشد نے دی، دیکھیں: تاریخ مشائخ چشت، مؤلفہ پروفیسر خلیق احمد نظامی، ص:۳۱، مزید دیکھیں Studies in Islamic Culture in the Indian Environment pp.123-137.

۴۰) ہندو اصحاب تحقیق کے مطابق ان کی تعداد ۱۰۸ ہے لیکن ان میں سے دس خاص ہیں۔ یہ سب سے قدیم اور مستند ترین ہیں ان کے عہد کا تعین مشکل ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ بدھا کے عہد سے پہلے تالیف ہو چکے تھے۔ ان میں سے بعض بدھ عہد کے بعد بھی ہیں۔ بعض ہندو محققین کا خیال ہے کہ یہ ویدک عہد کے آغاز کے درمیان تالیف کیے گئے ہیں یعنی چھٹی صدی قبل مسیح میں۔ لیکن عام خیال یہ ہے کہ ان کا زمانہ ایک ہزار سے ۳۰۰ ق م ہے۔ یہ منظوم بھی ہیں اور منثور بھی۔ سب سے قدیم منثور ہے۔

۴۱) The New Encyclopedia of Religion, vol. 15, p.207.

۴۲) اسے علت عالم (cause of the world) بھی کہا گیا ہے، دیکھیں: Sacred Books of the East, edited by F. Max Muller, vol. xxxiv, p.59 (Vendanta Sutras, translated by George Thibaut. Part I)

۴۳) انڈین فلاسفی، ڈاکٹر رادھا کرشنن، جلد ۱، ص:۱۴۴۔

۴۴) ایضاً، ص:۳۰۔

۴۵) ایضاً، ص:۱۴۵۔

۴۶) برھما اپنیشد، بحوالہ انڈین فلاسفی، ج ۱، ص:۱۴۶۔

۴۷) برہمن کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں اختلاف ہے۔ ہاگ (Haug) نے لکھا ہے کہ اس کے معنی اُپاسنا (Prayer) کے ہیں اور یہ لفظ "Brh" سے مشتق ہے جس کے معنی اضافہ وترقی کے ہیں گویا برہمن وہ ہے جو برابر پھیلتا اور ترقی کرتا جاتا ہے۔ سچی عبادت سے بھی یہی اثر عبادت کرنے والے پر ظاہر ہوتا ہے۔ آگے چل کر یہ لفظ نیچر کی طاقت کے معنی میں استعمال ہونے لگا اور بعد ازاں حقیقت اعلیٰ کے لیے خاص ہوگیا۔ روتھ (Roth) نے اس کے معنی اولین ارادی قوت (First Principle of will) کے بتائے ہیں بعد میں یہ حقیقت مطلق کے لیے مستعمل ہوگیا۔ اولڈن برگ (Oldenberg) کا خیال ہے کہ ویدک عہد میں جب دیوی دیوتاؤں اور پراسرار قوتوں کی کثرت تھی جن کے بارے میں خیال کیا جاتا تھا کہ وہ انسان کی مسرت والم کی ذمہ دار ہیں، اس وقت سب سے طاقتور، طبیب لوگ (Medicine men) تھے جو ساحرانہ شعبدہ بازی میں ماہر تھے اور جس قسم کا اثر وہ چاہتے تھے پیدا کر دیتے تھے۔ اس وقت برہمن کے معنی ساحرانہ اثر کے تھے۔ برہمنوں کے عہد میں بھجن کے لیے اس کا استعمال ہونے لگا جس نے اس عالم موجودات کی تخلیق کی ہے۔ ڈیسن (Deussen) کی تحقیق یہ ہے کہ برہمن کے معنی

اُپاسنا کے ہیں جو روح کو اس وقت علو بخشتا ہے جب ہم سچائی کا ادراک کر لیتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے آگے چل کر اس کے معنی سچائی کے ہو گئے۔ میکس مولر (Max Muller) کی رائے ہے کہ اس کے معنی رب سخن (Lord of Speech) کے ہیں اور اس کے ثبوت میں اس نے چند الفاظ بھی پیش کیے ہیں مثلاً برہسپتی اور داکسپتی۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن نے ان سب معانی پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس لفظ کے مادہ اشتقاق کے سلسلے میں کسی تجسس کی مطلق ضرورت نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک اس کے معنی بالکل واضح ہیں یعنی حقیقت اعلیٰ جو ترقی اور وسعت کی راہ پر چلا جا رہا ہے۔" (انڈین فلاسفی، ج ا، ص: ۱۶۳، ۱۶۴)
"دی انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن" میں اس کے دوسرے معنی بھی بیان کیے گئے ہیں، ملاحظہ فرمائیں: ج ۶، ص: ۳۴۱۔

(۴۸ برہما اپنیشد بحوالہ انڈین فلاسفی، ج ا، ص: ۱۴۴۔

(۴۹ انڈین فلاسفی، ج ا، ص: ۱۷۱، ۱۷۲۔

(۵۰ اس کا مشخص نام (personified name) ایشور ہے یعنی رب اعلیٰ (حاکم کائنات) اس اعتبار سے ایشور اور برہمن میں کوئی فرق نہیں ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ ایشور بیک وقت آدمی (purusha) بھی ہے، برہمن بھی ہے اور تمام موجودات کی آتما بھی (دی نیو انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، ج ۸، ص: ۸۹۱)

(۵۱ انڈین فلاسفی، ج ا، ص: ۱۷۱۔

(۵۲ وشنو (Preserver) اور شیوا (Destroyer) بھی برہمن کی مشخص صفات ہیں (انڈین فلاسفی، ج ا، ص: ۱۷۲)

(۵۳ جس کائنات میں ہم رہتے ہیں وہ اپنا ایک ذہن (Mind) رکھتی ہے۔ اس روح کائنات کا ذکر اپنیشد میں مختلف ناموں سے آیا ہے۔ یہ علت بھی ہے اور معلول بھی، آسان لفظوں میں مٹی بھی اور کمہار بھی (clay and potter) خدائے علت (Effect God) کی حیثیت سے اس کا نام Karya Brahma اور خدائے معلول (Caused God) کی حیثیت سے Karan a God ہے۔ خدائے علت دراصل تمام موجودات کے مجموعہ (Totality) کا نام ہے اور تمام اشیاء محدود اس کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت رکھتی ہیں اور تمام معلولات کے شعوری مجموعہ (Conscious totality) کو برہما کہتے ہیں (انڈین فلاسفی، ج ا، ص: ۱۷۱)

(۵۴ انڈین فلاسفی، ج ا، ص: ۱۴۰، ۱۴۱۔

(۵۵ منوشاستر باب ۱۲، ۱۴

(۵۶ انڈین فلاسفی، ج ا، ۱۸۲ (He creates the world then enters it)

(۵۷ (Taittiriya Upanisad) بحوالہ انڈین فلاسفی، ج ا، ص: ۱۶۴۔

(۵۸ ایضاً، ج ا، ص: ۱۶۶۔

(۵۹ ایضاً

(۶۰ ایضاً

(۶۱ ایضاً، مزید دیکھیں: دی انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن (بحوالہ (Taittiriya Upanisad 3.1.1.)) ج ۱۵، ص: ۴۰۷۔

(۶۲ انڈین فلاسفی، ج ا، ص ۱۷۱۔

(۶۳ ایضاً ص: ۱۵۱۔

(۶۴ Confessions X. chap. 6, with ref. to Indian Philosophy vol. I, p.146.

(۶۵ مولانا روم کی مثنوی کا آغاز ہی اس تخیل سے ہوتا ہے:

بشنواز نے چوں حکایت می کند وز جدائی ہاشکایت می کند
کز نیستاں تامرا ببریدہ اند ازنفیرم مردوزن نالیدہ اند
سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق تابگویم شرح درد اشتیاق
ہرکسے کہ دور مانداز اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

(مطلب یہ ہے کہ جس طرح بانسری نیستاں سے جدا ہو کر فراق کے نغمے گاتی ہے اور پھر اپنی اصل (مسکن) کی طرف لوٹ جانا چاہتی ہے اسی طرح روح انسانی بھی اپنی اصل سے جدا ہوگئی ہے اور دوبارہ اسی طرف لوٹ جائے گی)

۶۶) Mandukya Upanisad. بحوالہ انڈین فلاسفی، ج۱، ۱۶۰۔

۶۷) جینی مذہب میں روح کے علاوہ خدا کوئی تصور نہیں ہے۔ اس میں اسپرٹ اور روح ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں (انڈین فلاسفی، ج۱، ص:۳۳۹)

۶۸) انڈین فلاسفی، ج۱، ص:۱۶۰۔

۶۹) Max Muller, Sacred Books of the East, vol. xxxiv, p.59.

۷۰) انڈین فلاسفی، ج۱، ص:۱۶۹۔

وحدت الوجود

غلام احمد پرویز

حلول کا عقیدہ بدیہی طور پر کفر دکھائی دیتا تھا اس لئے وہ تو عام طور پر مستور رہا۔ لیکن اُسے شیخ اکبر (محی الدین) ابن عربیؒ نے ایک بڑی مغالطہ آفریں شکل میں پیش کردیا۔ اسے وحدت الوجود کا نظریہ کہا جاتا ہے۔ عام فہم الفاظ میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات میں کوئی شے اپنا وجود نہیں رکھتی۔ جو کچھ نظر آتا ہے، سب خدا ہی ہے۔ یعنی خدا ہر شے ہے اور ہر شے خدا ہے۔ ابن عربی تصوف کی تاریخ میں ایک خاص مقام رکھتے ہیں کیونکہ ان کا وضع کردہ یہ عقیدہ تصوف کی روح سمجھا جاتا ہے اور قطع نظر اُن کے جو اسے علانیہ اختیار کرتے ہیں، جو اس سے بظاہر اختلاف کرتے ہیں وہ بھی کسی نہ کسی شکل میں اس سے متاثر نظر آتے ہیں۔ یہ (شیخ اکبر) چھٹی صدی ہجری میں اندلس میں پیدا ہوئے اور ۶۳۸ھ میں دمشق میں وفات پائی جہاں ان کے مزار پر ایک بہت بڑا گنبد ہے۔ اس زمانے میں ہسپانیہ میں متصوفین فلاسفر کا ایک گروہ تھا جو وحدت وجود کا قائل تھا۔ وہ اپنی کیفیات اور احوال کو تشبیہ اور استعارہ کے رنگ میں بیان کرتے اور اپنے عشق حقیقی کو عشق مجازی کے جاذب نگاہ لباس میں پیش کرتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عربی انہی سے متاثر ہوئے۔ انہی کا فلسفہ، انہی کا اندازِ بیان۔ حتیٰ کہ انہی کا سا عشق مجازی بھی چنانچہ وہ خود لکھتے ہیں کہ جب وہ قرطبہ میں تھے تو ایک دوشیزہ، فاطمہ، کا قرب ان پر مدت العمر مؤثر رہا۔ پھر جب وہ مکہ میں مقیم تھے تو ایک اصفہانی عالم مسکین الدین سے، جو مکہ میں حدیث کا درس دیتے تھے، حدیث پڑھی۔ مسکین الدین کی بیٹی، عین الشمس نظام بڑی خوبصورت دوشیزہ تھی۔ ابن عربی اس پر فریفتہ ہوگئے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ ان کے اکثر مکاشفات کا روحانی جذبہ اسی کے عشق کا رہین، منت ہے۔ ان کے ملفوظات اور یہودی تصوف کی بنیادی کتاب ''زھار'' میں بڑی مطابقت پائی جاتی ہے۔ دونوں الہامی کتابوں کی تاویل اپنے ذاتی مکاشفات کی بناء پر کرتے ہیں۔ حروف اور اعداد سے پُراسرار معانی اخذ کرتے ہیں۔ خوابوں کی تعبیر پر حقائق کی عمارتیں تعمیر کرتے ہیں اور انسانی مقدر کو ستاروں کے تابع مانتے ہیں۔ عقیدہ جبر کے قائل ہیں۔ یہ عقائد اور نظریات عیسائیوں

سے آئے ہوں یا یہودیوں سے، مسلمانوں میں اسے منظم مذہب اور مسلک کی حیثیت سے ابن عربی ہی نے پیش کیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ بڑے ذہین اور فطین تھے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ جب کسی ذہین اور فطین کی گردن ٹیڑھی ہو جائے تو جس قدر نقصان وہ پہنچا سکتا ہے، دوسروں کے ہاں اس کی مثال نہیں مل سکتی۔ ابن عربی کی ذہانت نے یہی کچھ اسلام کے ساتھ کیا ہے۔ قیامت بالائے قیامت کہ وہ وحدت الوجود کے عقیدہ کی سند بھی قرآنِ کریم سے پیش کرنے کی جرأت کرتے ہیں۔ لیکن وہ اسناد کس قسم کی ہیں، اس کا ایک نمونہ ملاحظہ فرمایئے۔ سورۂ طٰہٰ میں زمین کے متعلق کہا گیا ہے۔ منها خلقنكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى. (۲۰/ ۵۵) اس کا صاف اور سیدھا ترجمہ یہ ہے کہ ''ہم نے تمہیں اس زمین سے پیدا کیا، اسی میں تمہیں لوٹائیں گے اور اسی سے بارِ دیگر نکالیں گے۔'' ابن عربی اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ

> ''ہم سب احدیت سے نکلے تھے۔ فنا ہو کر پھر احدیت میں جا چھپیں گے۔ پھر بقاء ملے گی اور دوبارہ نمودار ہوں گے۔'' (فصوص الحکم)

پہلے بتایا جا چکا ہے کہ وحدت الوجود سے مفہوم یہ ہے کہ کائنات میں کوئی شے اپنا وجود نہیں رکھتی۔ وجود صرف خدا کا ہے اس لئے ہر شے خدا ہی ہے۔ اسے ''ہمہ اوست'' بھی کہا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب سب خدا ہی ہے تو پھر مختلف اشیاء، مختلف افراد، حتیٰ کہ مختلف عقائد میں تفریق و تمیز کا تصور ہی غلط ہے۔ رام بھی وہی ہے، رحیم بھی وہی۔ یہ تفریق کس طرح مٹ جاتی ہے، اس کے لئے ابن عربی کا ایک قول پیش کر دینا کافی ہوگا۔ وہ کہتے ہیں:

> پس فرعون کو ایک طرح سے حق تھا کہ کہے ''انا ربكم الاعلىٰ'' کیونکہ فرعون ذاتِ حق سے جدا نہ تھا اگرچہ اس کی صورت فرعون کی سی تھی۔ (فصوص الحکم)

وہ ''فتوحاتِ مکیہ'' میں اشعار کی زبان میں (جن کا اردو ترجمہ حسبِ ذیل ہے) کہتے ہیں:

۱) پروردگار بھی حق ہے اور بندہ بھی حق۔ کاش میں معلوم کر سکتا کہ ان میں سے مکلف کون ہے۔

۲) اگر تم کہو کہ مکلف بندہ ہے تو وہ مردہ ہے۔ اور اگر تمہارا کہنا یہ ہے کہ مکلف رب ہے تو وہ مکلف کیسے ہو سکتا ہے۔

وہ اپنے رسائل (الجلالة) میں اس کی تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں:

> کاش مجھے معلوم ہوتا کہ مکلف کون ہے۔ کیونکہ کائنات میں خدا کے سوا کسی کا وجود ہی نہیں۔

اسی سے وہ عقیدۂ جبر پر (بزعمِ خویش) دلیل لاتے ہیں۔ یعنی کہتے ہیں کہ جب انسان کا اپنا وجود ہی نہیں تو وہ اپنے اعمال کا ذمہ دار کس طرح قرار پا سکتا ہے۔ بالفاظِ دیگر، جب اس کے اعمال اس کے اعمال نہیں۔ خود خدا

کے اعمال ہیں، تو انسان سے ان کا مواخذہ کس طرح ہو سکتا ہے؟ علی حزیں نے کہا ہے کہ ''تصوف برائے شعر گفتن خوب است۔'' چنانچہ وحدت الوجود جیسا رنگین عقیدہ جب شاعروں کے ہتھے چڑھا تو انہوں نے وہ گُل کھلائے کہ توبہ بھلی۔ ہماری فارسی اور اردو شاعری کی لطائف نگاری اسی عقیدہ کی رہینِ منت ہے۔ اس باب میں سینکڑوں اشعار پیش کئے جا سکتے ہیں لیکن میں اس کی ضرورت نہیں سمجھتا کیونکہ ہماری فضا اس قسم کے اشعار سے معمور ہے۔ مولانا روم کی مثنوی تو ہے ہی وحدت الوجود کا دفترِ بے پایاں (اس کی تفصیل آگے چل کر سامنے آئے گی) فارسی کے دیگر شعراء کا بھی کم وبیش یہی حال ہے۔ حافظ شیرازی کہتا ہے:

ندیم و مطرب و ساقی ہمہ اوست　　　　خیالِ آب و گلِ در رہ بہانہ

''ہمہ اوست'' میں چونکہ رام اور رحیم کی تفریق اور کفر واسلام کی تمیز مٹ جاتی ہے، اس لئے حافظ کہتا ہے:

در قبلہ و بتخانہ تو مسجودی و معبود　　　　رُوسوئے تو می باشد صاحب نظراں را

یہاں تو پھر بھی بات پردہ میں کی گئی ہے۔ بیباک شاعری اس سے بھی آگے بڑھتی ہے اور برہنہ الفاظ میں کہتی ہے۔

اے پسر لا الہ الا اللہ　　　　ایں زشرکِ خفی است آئینہ دار
ہست شرکِ جلی رسولُ اللہ　　　　خویشتن را ازیں دو شرک برار

ان کے نزدیک لا الہٰ الا اللہ کے معنی یہ ہیں کہ مشرکین جس جس چیز یا جس جس انسان کو معبود سمجھ کر ان کی پرستش کرتے ہیں وہ سب خدا ہی ہوتے ہیں کیونکہ خدا کے سوا کائنات میں کسی کا وجود ہی نہیں۔ لہٰذا،

کفر و دین است در رہت پویاں　　　　وحدہٗ لاشریک لہٗ گویاں

جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ اسلام میں، تصوف کو بالعموم اور نظریۂ وحدت الوجود کو بالخصوص شامل کرنے میں، ابن عربی کا نام سرِفہرست آتا ہے۔ لیکن جس شخصیت نے ان نظریات کو عین اسلام قرار دے کر اُمت کے خون کے ذرات تک میں تحلیل کر دیا، انہیں مولانا روم کے لقب سے یاد کیا جاتا، اور جلال الدین رومی یا مولانا رومی کہہ کر پکارا جاتا ہے۔ ابن عربیؒ نے نظریۂ وحدۃ الوجود کو فلسفیانہ رنگ میں پیش کیا۔ ان کا اندازِ بیان اس قدر دقیق، پیچیدہ، مجمل بلکہ مبہم ہے کہ ان کے پیش کردہ نکات کا اکثر وبیشتر مفہوم سمجھ میں نہیں آتا۔ اس بنا پر ان کا نظریہ مفکرین کے طبقہ تک میں محصور ہو کر رہ گیا۔ لیکن مولانا رومؒ نے اُسے شعر کی زبان میں ایسے عام فہم، دلکش اور افسانوی انداز سے پیش کیا... کہ اس کا ایک ایک لفظ زبان زدِ خلائق ہو گیا... مدرسہ ہو یا خانقاہ، محراب ومنبر ہو یا اسٹیج، ہر مقام پر مولانا روم کی مثنوی دلوں کو گرمانے اور سامعین کو وجد وکیف کے عالم میں لے جانے کے لئے جادو کا کام

دیتی ہے۔

مولانا روم

اس مثنوی کو ''ہست قرآن در زبانِ پہلوی'' کہا جاتا ہے۔ ان کی سحر آفرینی کا اس سے بڑا ثبوت اور کیا ہوگا کہ انہوں نے ابنِ عربی کی ہمنوائی میں نظریۂ وحدت الوجود کو پیش کیا... اور نہایت شدومد سے پیش کیا۔ لیکن اقبالؒ جیسا مفکر، ابن عربی کو تو الحاد و زندقہ کا علمبردار قرار دیتا ہے لیکن رومی کو اپنا مرشد تسلیم کرتا ہے (تفصیل اس اجمال کی اس کتاب کے دوسرے حصے میں ملے گی جس کا تعلق ''اقبال اور تصوف'' سے ہے) سو جب اقبال جیسا بلند پایہ صاحب فکر بھی رومی کی سحر آفرینی کا حریف نہ ہوسکا، تو عوام (یا عام دانشور) بیچارے اس سیلاب کا مقابلہ کس طرح کر سکتے ہیں؟ ابن عربی اور رومی میں بڑی مماثلت پائی جاتی ہے۔ نظر آتا ہے کہ انہوں نے (رومی نے) نظریہ وحدۃ الوجود کا تصور ابن عربی ہی سے لیا تھا۔ چنانچہ حسین نصر کا کہنا ہے کہ ''مولانا روم کی مثنوی ابن عربی کی فتوحات کی منظوم فارسی شرح یا اس کی فارسی شکل ہے۔'' (The Three Muslim Sages)

کوائف زندگی

محمد جلال الدین رومی ماہِ ربیع الاول ۶۰۴ھ کو بلخ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد جید عالم تھے۔ ابتدائی تعلیم انہی سے حاصل کی۔ پھر اس زمانے کے مروج قاعدے کے مطابق، اکتسابِ علم کے لئے مختلف ممالک کا دورہ کیا۔ چلتے چلاتے دمشق پہنچے تو وہاں ابن عربی سے رابطہ پیدا ہوا اور ان کے عقائد و نظریات سے شناسائی ہوئی۔ غالباً اسی ہم آہنگی کی وجہ سے رومی نے اپنے آپ کو صدر الدین قونوی جو ابن عربی کے شاگرد، مرید اور ان کے افکار کے شارح تھے، کی شاگردی میں دے دیا اور ان سے ابن عربی کے فلسفہ و فکر کا استفادہ کیا۔ اس کے بعد وہ قونیہ چلے گئے (جو ترکی کے شمال میں واقع ہے) قونیہ میں ان کے علم و فضل کا شہرہ عام ہوا۔ ان کا حلقۂ درس دن بدن وسیع تر ہوتا چلا گیا جس میں دور دراز کے ممتاز دانشور شرکت کو باعثِ فخر و سعادت سمجھتے تھے۔ سینتیس سال کی عمر تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ لیکن اس کے بعد ایک ایسا حادثہ ہوا جس نے رومی کی دنیا ہی بدل ڈالی۔

ابن عربی کی داستان میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ پہلے قرطبہ میں اور پھر مکہ میں دوشیزگان کے عشق میں گرفتار ہوئے۔ جو انہیں وحدت الوجود کے قدح خانوں میں لے گئیں۔ رومی ۳۷ برس کے تھے کہ یکا یک ان کے

سامنے شمس تبریز نمودار ہوا۔ اور وہ اس کی محبت میں اس طرح دیوانہ وار گرفتار ہوئے کہ کتابوں کو چھوڑ چھاڑ، مدرسہ اور تدریس کے سلسلہ کو بند کر کے، ایک مست قلندر کی طرح قونیہ کی گلیوں میں گھومنے ناچنے لگ گئے۔ وہ ان مقامات میں گھومتے، شمس کے حسن و عشق کی داستان کی غزلیں گاتے اور مستانہ وار رقص کرتے تھے۔ شمس کی محبت کس حد تک ان کے اعصاب پر سوار اور ان کے دل کی گہرائیوں میں پیوست تھی، اس کا اندازہ ان کے اس ایک شعر سے لگایا جاسکتا ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ:

پیر من، مرید من، دردِ من و دوائے من　　فاش بگفتم این سخن، شمسِ من و خدائے من

"خدائے من" سے آگے اور کیا کہا جاسکتا تھا؟ یہ تو بالتحقیق معلوم نہیں کہ جس وقت شمس کی ملاقات رومی سے ہوئی اس وقت اس کی (شمس کی) عمر کیا تھی لیکن یہ امر یقینی ہے کہ اس کا تعلق حسن بن صباح کے فرقہ باطنیہ سے تھا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ رومی کے خیالات اور عقائد میں جو تبدیلی ہوئی اس کی بنیادی وجہ کیا تھی۔

چونکہ میرے پیشِ نظر رومی کے سوانح حیات مرتب کرنے نہیں اس لئے میں اس تفصیل میں نہیں جانا چاہتا کہ ان کے شاگردوں، عقیدت مندوں اور خود ان کے بیٹے نے اس بلائے بے درماں سے جان چھڑانے کے لئے کس طرح شمس کا قصہ پاک کیا۔ اس کا قصہ تو انہوں نے پاک کر دیا لیکن رومی کے عشق کی آگ ٹھنڈی نہ کر سکے۔ اب شمس کی جگہ صلاح الدین زرکوب نے لے لی اور اس کے بعد (۱۲۶۱ھ میں) حسام الدین چلپی نے، جو رومی کی بقایا زندگی میں اس کا مرکزِ نگاہ رہا۔ ان کا نام حسن اور باپ کا نام محمد تھا۔ حسام الدین اور ضیاء الحق ان کے القاب ہیں جو بارگاہِ رومی سے انہیں عطا ہوئے تھے۔ اسی طرح چلپی کا لفظ بھی جو ان کے نام کا لاحقہ بن گیا ہے۔ قدیم ترکی زبان میں اس لفظ کے معنی "حسین و جمیل محبوب" کے ہیں۔ بعض کے نزدیک یہ لفظ "سیدی اور مولائی" کا مترادف ہے۔ بہر حال رومی نے انہیں یہ لقب عطا کیا اور اس کے بعد سلسلہ مولویہ کے شیوخ بھی اسی لقب سے پکارے جانے لگے۔ چلپی بیس سال سے بھی کم عمر کے تھے جب وہ بارگاہِ رومی میں پہنچے تھے۔ انہیں رومی کے جذبات میں کس قدر دخل تھا، اس کا اندازہ اس سے لگایئے کہ رومی نے اپنی مثنوی انہی کی فرمائش پر لکھنی شروع کی تھی اور اس کا نام "حسامی نامہ" رکھا تھا۔ مثنوی میں (دفتر اول کے سوا، ہر دفتر میں) چلپی کی نسبت سے اشعار ملتے ہیں۔ (مثلاً) دفتر چہارم میں ہے:

اے ضیاء الحق حسام الدین توئی　　کہ گذشت ازمہ بنورت مثنوی
مثنوی راچوں تو مبداء بودۂ　　گرفزوں گردد، تواش افزودۂ

چلپی کی محبت میں رومی اس قدر گرویدہ تھے کہ ایک دفعہ قونیہ کے امیر تاج الدین نے ستر ہزار درہم کا تحفہ رومی کے پاس بھیجا اور رومی نے وہ تمام کا تمام چلپی کو دے دیا۔ مولانا کے صاحبزادے نے عرض کیا کہ گھر میں کچھ نہیں اور جو کچھ آتا ہے اسے حسام الدین کے ہاں بھیج دیا جاتا ہے۔ آخر ہم لوگوں کا کام کیسے چلے گا۔ اس کے

جواب میں انہوں نے کہا کہ... ''اہلِ خانہ تو ایک طرف، اگر میرے سامنے لاکھوں اولیا بھوک سے تڑپ رہے ہوں اور مجھے کہیں سے ایک روٹی میسر آجائے تو خدا کی قسم میں اسے چلپی کی طرف بھیج دوں گا۔'' چلپی نے ۶۸۳ھ میں وفات پائی اور رومی کے مقبرہ ہی میں پیوندِ خاک ہوئے۔

ہم نے یہ واقعات ابن عربی اور رومی کی زندگی میں مماثلت کی غرض سے بیان کیے ہیں ورنہ ہمارا مقصد سوانح نگاری نہیں، ان کے عقائد و نظریات کو پیش کرنا ہے۔ جہاں تک عقائد و نظریات کا تعلق ہے، رومی بھی ابن عربی کی طرح وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کی ایک غزل ملاحظہ فرمایئے:

ہر لحظہ بشکلِ بتِ عیار برآمد، دل بردو نہاں شد
ہر دم بلباسِ دگر، آں یار برآمد، گہ پیر و جواں شد
خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گلِ کوزہ، خود رند و سبوکش
خود بر سرِ آں کوزہ خریدار برآمد، بشکست و رواں شد
خود گشت صراحی و مے و ساغر و ساقی، خود بزم نشیں شد
خود آں مے و سرمست بابازار برآمد، شورِ دل و جاں شد

ابنِ عربیؒ کے تذکرہ کے سلسلہ میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ وحدۃ الوجود کی رُو سے، کفر اور ایمان میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ ابن عربی اس وحدۃ کو فلسفیانہ رنگ میں بیان کرتے ہیں لیکن رومی اسے (اپنے ساحرانہ انداز کے مطابق) تشبیہ و استعارات کی رنگینیوں کے پردوں میں وجہ فریبِ نگاہ بناتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ تم انڈے کو دیکھو۔ اس میں زردی اور سفیدی متمیز طور پر الگ الگ نظر آئے گی لیکن

بیضہ را چوزیر پرخویش پرورد ازکرم؟ کفر و دیں فانی شد و شد مرغِ وحدت پرفشاں

''جب اُس نے اس انڈے کو اپنے کرم کی حرارت سے سیا، تو زردی اور سفیدی (کفر و ایمان) کا امتیاز ختم ہوگیا اور مرغِ وحدت پرفشاں نمودار ہوگیا۔''

ابن عربی نے کہا تھا کہ وحدۃ الوجود کی رُو سے (حضرت) موسیٰؑ اور فرعون میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں ایک ہیں۔ رومی کہتے ہیں:

چونکہ بے رنگی اسیرِ رنگ شد موسیٰ باموسیٰ درجنگ شد

رومی کے ہاں بحر اور موج کی مثال عام طور پر ملتی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

بحر و حدانیت جفت و زوج نیست گوہر و ماہیش غیر از موج نیست

اور اس کے بعد اس نتیجہ تک پہنچتے (اور پہنچاتے) ہیں کہ

اتصالے بے تکیف، بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس

خدا اور بندہ ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح ملے ہوئے ہیں کہ نہ انسانی عقل و قیاس اس کا احاطہ کر سکتے ہیں، نہ کیف و کم کے ذریعے اُسے بیان کیا جاسکتا ہے۔ وہ اس باب میں اس حد تک آگے بڑھ جاتے ہیں کہ:

می گفت در بیاباں رندِ دہن دریدہ   صوفی خدا ندارد، او نیست آفریدہ

ویدانتی تعبیر

وحدت الوجود کی ایک تعبیر تو یہ ہے کہ جو کچھ موجود ہے، سب خدا ہے۔ اس کی دوسری تعبیر ویدانتی ہے جس کی رُو سے کہا جاتا ہے کہ خدا کی روح کا ایک جزو انسانی پیکر میں پہنچ کر مادہ کی دلدل میں پھنس گیا ہے اور نہایت کرب و اذیت کی زندگی بسر کر رہا ہے۔ انسانی زندگی کا مقصد و منتہیٰ یہ ہے کہ ترکِ علائق سے روحِ خداوندی کو اس دلدل سے آزادی دلائی جائے تا کہ یہ جزو اپنے کُل سے جا ملے۔ رومی وحدت الوجود کی ابن عربی کی تعبیر کے ساتھ، ویدانتی تعبیر کے بھی قائل ہیں۔ چنانچہ ان کی مثنوی کا آغاز ہی اس نظریہ سے ہوتا ہے جہاں وہ تشبیہی انداز میں کہتے ہیں کہ:

بشنوا زنے چوں حکایت می کند   از جدائی ہائے شکایت می کند
کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند   از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق   تا بگویم شرح درد اشتیاق
سرِ من از نالۂ من دور نیست   لیک چشم و گوش را آں نور نیست
تن ز جان و جاں ز تن مستور نیست   لیک کس را دید جاں دستور نیست
خشک تار و خشک چوب و خشک پوست   از کجا می آید ایں آوازِ دوست
سرِ پنہان است اندر زیر و بم   فاش اگر گویم جہاں برہم زنم

وہ اسی مثنوی میں زندگی کے ارتقائی منازل کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جسم کی موت کے بعد، میں ملائکہ کی شکل میں نمودار ہو جاؤں گا۔ اور:

بار دیگر از ملک پراں شوم   آنچہ اندر وہم ناید آں شوم
پس عدم گشتم، عدم چوں ارغنوں   گویدم کانا الیہ راجعون

یہ ہے وحدۃ الوجود کا وہ عقیدہ جس کی علماء سلف نے سختی سے مخالفت کی۔ چنانچہ امام ابن تیمیہؒ نے ایک مستقل رسالہ "فی الابطال وحدۃ الوجود" لکھ کر اس نظریہ کے علمبرداروں کو کافر قرار دیا۔ امام ابن قیمؒ اور محمد بن

عبدالوہابؒ نے بھی انہیں کافر ٹھہرایا ہے۔

عقل و علم کی تنقیص

تصوف کا دوسرا بنیادی ستون، عقلِ انسانی کی تنقیص اور اس کے مقابلہ میں کشف و الہام کی افضلیت ہے۔ مولانا روم کی مثنوی بیشتر اسی عقیدہ کی ترجمان ہے۔ وہ کہتے ہیں:

لا اُبالی عشق باشد نے خرد
عقل آں جوید کزاں سودے برد
نے خدا را امتحانے می کند
نے درِ سود و زیانے می زند

عشق کی رُو سے حاصل کردہ یہی باطنی علم ہے جو قرآنی حقائق تک پہنچ سکتا ہے۔ عقل یونہی قرآنی الفاظ سے ٹکریں مارتی رہتی ہے۔ یہ مشہور اشعار انہی کے ہیں جن میں وہ کہتے ہیں کہ قرآن کا مغز ہم نے نکال لیا ہے اور ہڈیاں کتوں کے آگے ڈال دی ہیں:

ما دل اندر راہِ جاں انداختیم
غلغلہ اندر جہاں انداختیم
ما زقرآں برگزیدہ مغز را
پوست راپیشِ سگاں انداختیم
جبہ و دستار و علم و قیل و قال
جملہ در آبِ رواں انداختیم
از کمانِ سوز تیر معرفت
راست کردہ برنشاں انداختیم

یہ جو جبہ و دستار اور علم و فضل کو دریا بُرد کرنے کا کہا گیا ہے تو (جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے) یہ خود ان کی آپ بیتی ہے۔

ابن عربی نے کہا تھا جس مقام سے نبی اور رسول لیتے ہیں، اسی مقام سے ہم غوث و ابدال لیتے ہیں۔ رومی نے اس دعویٰ کو اس انتہا تک پہنچا دیا ہے جس سے آگے حد ہی باقی نہیں رہتی۔ وہ کہتے ہیں۔

مکر کن در راہِ نیکو خدمتے
تا نبوت یابی اندر اُمتے

یعنی وہ مقامِ نبوت تک پہنچ جانے کو بھی ممکن قرار دیتے ہیں! (استغفراللہ)

یہ ہیں مختصر الفاظ میں، رومی کے عقائد و نظریات۔ سابقہ صفحات میں بات تو وحدۃ الوجود کی ہو رہی تھی لیکن ہم افکارِ رومی کو نسبتاً زیادہ پھیلا کر اس لئے سامنے لائے ہیں کہ ان کا اثر ان موضوعات پر بھی بڑے گا جن کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔

ہندوستان میں تصوف

ہم نے اس وقت تک تصوف اور صوفیاء کے متعلق عمومی طور پر بات کی ہے۔ لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ ہندوستان میں یہ تصور کن راستوں سے آیا اور اس نے یہاں اسلام کے ساتھ کیا کیا۔

پہلا مسلمان دانشور جس نے مسلمانانِ ہند کو، ہندو تصوف (ویدانت وغیرہ) سے روشناس کرایا۔ ابوریحان البیرونی تھا۔ یہ نابغہ روزگار، غزنوی عہد حکومت میں ہندوستان آیا اور اس نے پنجاب (ضلع جہلم) میں ہندو پنڈتوں سے سنسکرت زبان سیکھی اور ہندوؤں کی بیشتر اہم کتابوں کا عربی اور فارسی میں ترجمہ کیا۔ اس طرح ہندی مسلمان پہلی بار اُپنشدوں اور یوگ کی تعلیم سے آشنا ہوئے جس طرح عباسی خلیفہ مامون الرشید کے زمانے میں جب یونانی فلسفہ کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہوئیں تو مسلمان افلاطون، ارسطو، فلاطینوس وغیرہ کے فلسفہ اور تصوف سے آگاہ ہوئے تھے، بیرونی کے بعد شہنشاہ اکبر نے مہابھارت، رامائن اور اسی نوع کی دیگر سنسکرت کی کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کرایا، لیکن اس باب میں سب سے زیادہ نقصان داراشکوہ نے پہنچایا، اس نے بنارس کے پنڈتوں کی مدد سے اپنشدوں کا ترجمہ فارسی زبان میں کرایا اور اس کا نام "سرِ اکبر" رکھا۔ وہ اس کے مقدمہ میں لکھتا ہے کہ قرآن کریم میں جس کتابِ مکنون کا ذکر آیا ہے وہ اُپنشد ہیں، اس نے "یوگ بشسٹ" کا فارسی ترجمہ "منہاج السالکین" کے نام سے کرایا۔ ان کتابوں میں وحدۃ الوجود کا فلسفہ (تصوف) اس کی شدید ترین شکل میں بیان کیا گیا ہے۔ علامہ اقبالؒ نے کہا ہے کہ

تخمِ الحادے کہ اکبر پرورید — باز اندر فطرتِ دارا دمید
شمعِ دل در سینہ ہا روشن نبود — ملتِ ما از فساد ایمن نہ بود

(رموزِ بیخودی)

یہ ٹھیک ہے کہ اکبر نے الحاد کا بیج بویا تھا لیکن اس کے تخمِ الحاد اور داراشکوہ کے شجرِ الحاد میں بڑا فرق ہے۔ اکبر کا الحاد برہنہ سامنے آیا تھا اس لئے اس سے ملتِ اسلامیہ نے فریب نہیں کھایا تھا۔ لیکن دارا کے الحاد نے تصوف کے نقاب میں یلغار کی اور اس سے "متاعِ دین و دانش لٹ گئی اللہ والوں کی۔"

اب ذرا پیچھے چلئے، ہم نے ایک جگہ شطاریہ خانوادہ کا ذکر کیا ہے۔ اس سلسلہ کا رشتہ حضرت بایزید بسطامی تک پہنچتا ہے۔ صوفیاء میں ایک فرقہ ملامتیہ بھی کہلاتا ہے۔ (اس کے متعلق تفصیل سے آگے چل کر بات کی جائے گی۔) شطاری فرقہ کے اکثر انداز فرقہ ملامتیہ کے ہم رنگ تھے۔ اس فرقہ کے ایک اہم رُکن، شیخ عبداللہ شطاری ہندوستان آئے اور انہوں نے قادریہ فرقہ سے ملاپ پیدا کیا اور دونوں کے امتزاج سے ایک نیا مسلک وجود میں آیا۔ اس کے سرخیل شیخ محمد غوث گوالیاری تھے۔ انہوں نے ہندو سنیاسیوں، یوگیوں کے تمام طور طریقے

سیکھے اوران کے مطابق چلّے اور مراقبے کیے۔ اس طرح ہندو تصوف (ویدانت) نے قادریہ اور شطاریہ مسالک کو متاثر کر دیا۔ اس زمانے میں پنجاب میں قادریہ فرقہ کے مشہور صوفی، حضرت میاں میر (لاہوری) تھے۔ داراشکوہ (جو اپنے آپ کو قادری لکھتا تھا) ملّا شاہ بدخشی کا مرید تھا جن کے پیر حضرت میاں میر (لاہوری) تھے۔ اس طرح داراشکوہ کے عقائد اور نظریات (جن کی بنیاد ہندو ویدانت پر تھی) ہندوستان، بالخصوص پنجاب میں عام ہو گئے۔ اس نے اپنی کتابوں میں شدومد سے لکھا ہے کہ مسلمانوں کا تصوف (وحدۃ الوجود) اور ویدانت ایک ہی ہیں اور رام بھی وہی ہے اور رحیم بھی وہی۔

پنجاب ہی میں ایک اور بزرگ شاہ عنایت قادری تھے جو ایک شطاری پیشوا (محمد علی رضا) کے مرید تھے۔ انہوں نے اپنی کتاب ''دستور العمل'' میں وہ تمام طریق بیان کیے ہیں (یعنی چلّے، مراقبے وغیرہ) جو ہندو یوگی مکتی (نجات) حاصل کرنے کے لئے اختیار کرتے تھے۔ (بابا) بلّھے شاہ، انہی شاہ عنایت کے مرید تھے۔

اب دوسری طرف آیئے، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، ہندو تصوف (ویدانت) کا سب سے بڑا پرچارک شنکراچاریہ تھا۔ اس نے کہا تھا کہ انسان کے لئے مکتی (نجات) حاصل کرنے کا ذریعہ بھگتی (یعنی عشق) ہے۔ ابتداً ان کے ہاں برہما (خدا) کے دو روپ تسلیم کیے جاتے تھے۔ شیو اور وشنو۔ انہی کی بھگتی ہوتی تھی۔ رفتہ رفتہ شیو تو نگاہوں سے اوجھل ہو گیا اور وشنو نے زیادہ اہمیت حاصل کر لی۔ اس کے دو اوتار، رام اور کرشن قرار پا گئے اور رام بھگتی اور کرشن بھگتی ان کا عام شعار ہو گیا۔ رام بھگتی کے مقابلہ میں کرشن بھگتی زیادہ مقبول ہوئی۔

بھگتی تحریک

کیونکہ (کرشن، رادھا، گوپیوں کی حکایت کی روشنی میں) اس میں عشق مجازی کی راہیں کشادہ ہوتی تھیں۔ اس مسلک کو عام طور پر بھگتی تحریک کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ یہ درحقیقت اسلام کے خلاف بڑی گہری نقاب پوش سازش تھی۔ ہندو اپنے دھرم کو اسلام کے مقابلہ میں لا ہی نہیں سکتے تھے۔ انہوں نے سوچا کہ اگر ہم ہندو دھرم کو اسلام سے افضل ثابت نہیں کر سکتے تو کچھ ایسا کرنا چاہیے کہ ہندو دھرم اور اسلام دونوں ایک سطح پر آ جائیں۔ اس کے لئے وحدت الوجود (ویدانت) کا عقیدہ بڑا موثر حربہ تھا جب رام اور رحیم ایک ہی ہو جائیں تو پھر ہندو دھرم اور اسلام میں فرق کیا رہ جاتا ہے؟ اس تحریک کے مبلغ اسی نظریہ کو لے کر اٹھے۔ بھگت سورداس، گووند داس، بھگت کبیر، میراں بائی اور گورونانک وغیرہ اسی تحریک کے پرچارک تھے۔ وہ اور ان کے چیلے عام فہم زبان میں کوتائیں (اشعار) سناتے اور گیت گاتے، قریہ قریہ، بستی بستی، گاؤں گاؤں، کوچہ کوچہ گھومتے، خود بھی ناچتے اور دوسروں کو بھی نچواتے۔ ان میں بیشتر سادھو، سنیاسی تھے جو ننگ دھڑنگ رہتے، بھنگ پیتے، چرس کے دم لگاتے،

اکتارے بجاتے، کھڑتالیں پیٹتے، عوام کے لئے ہر طرح کی کشش اور جاذبیت کا سامان بہم پہنچاتے۔ مقصد ان سب کا یہی تھا کہ اس عقیدہ کو عام کر دیا جائے کہ ''رام بھی وہی ہے اور رحیم بھی وہی۔'' اس لئے کفر اور اسلام میں کوئی فرق نہیں۔ بھگت کبیر کے الفاظ میں:

گنگا ایک گھاٹ بہتیرے کہت کبیر عقل کے پھیرے

ان کے کبتوں (شعروں) اور گیتوں کا ماحصل یہ تھا کہ

۱) کفر اور اسلام، رام اور رحیم، مسجد اور مندر میں کچھ فرق نہیں۔ ہر جگہ وہی ہے۔
۲) مذہب کے مظاہر (شعائر اور ارکان) بے مقصد ہیں اور باہمی تفرقہ پیدا کرنے کے موجب۔ اصل مقصد گیان دھیان (معرفت) ہے۔
۳) کائنات فریب تخیل سے زیادہ کچھ نہیں۔ اس لئے دنیاوی جاذبتیں سب مایا کے پھندے ہیں۔ انسان جس قدر ان آلائشوں کو ترک کرتا جائے گا، اتنا ہی ایشور کے رنگ میں رنگا جائے گا۔
۴) جب کائنات اپنا وجود ہی نہیں رکھتی تو علم بالحواس بھی علم کہلانے کا مستحق نہیں۔ علمِ حقیقی، وجدان (بھگتی) سے حاصل ہوتا ہے۔
۵) مقصدِ حیات اپنے آپ کو فنا کر کے، ذاتِ خداوندی میں مدغم ہو جانا ہے۔
۶) ایشور کے سنت (Saint) سادھو (صوفی) کو چاہیے کہ وہ ہر قسم کی اباحات (فحش و منکرات) کا مرتکب ہوتا کہ خلقت اس سے دور بھاگے۔ بھنگ، چرس، شراب، سب اسی مقصد کا ذریعہ ہیں۔

ہندوستان بالخصوص پنجاب اور سندھ میں تصوف کے رواج پذیر ہونے کے متعلق جو کچھ اوپر کہا گیا ہے اُسے سامنے لائیے اور پھر بھگتی تحریک کا جائزہ لیجئے۔ صاف نظر آجائے گا کہ جو کچھ یہاں مغز اسلام (تصوف) کے نام سے ہو رہا ہے اس کا سرچشمہ کون سا ہے اور اس کا مقصد کیا ہے۔ اُدھر اُسے رام اور کرشن کے بھگتوں نے عام کیا اور اِدھر (پنجابی اور سندھی) صوفی شاعروں نے۔ شطاریہ، قادریہ کا گٹھ جوڑ تو پہلے ہی ہو گیا تھا۔ چشتیہ خانوادے نے مسندِ ناز پر ایک اور تازیانے کا کام کیا۔ اس طرح وحدت الوجود ان شاعروں کے رگ رگ میں سمو گیا۔ بلھے شاہ، شاہ حسین، خواجہ غلام فرید، سلطان باہو، شاہ علی حیدر وغیرہ پنجابی شاعروں اور شاہ لطیف بھٹائی، سچل سرمست، شہباز قلندر، سندھی صوفیا وغیرہ نے وہ دھمال رچائی کہ اسلام کا نام و نشان تک اس غبار میں گم ہو کر رہ گیا۔ اسلام کا نام ہی نہیں۔ جب بات ملامتیہ یا قلندریہ تک پہنچی تو ہر قسم کی شرعی پابندیاں اٹھ گئیں اور جس قدر کوئی ''بزرگ'' فواحش و منکرات کا مرتکب ہو، وہ اتنا ہی ''پہنچا ہوا'' قرار پا گیا۔ ملتان کے جلالیہ، شاہ مدار کے مداری، لال شہباز قلندر کے

ملنگ، گوگا پیر کے الف شاہی، شاہ بوعلی قلندر کے مست ملنگ، مولانا روم کے رقاص درویش، غرضیکہ کس کس کا نام لیجئے، اور کس کس کا رونا رویئے۔ یہ سب ''مقربین بارگاہِ خداوندی'' قرار پا گئے۔

پنجابی صوفی شعراء

ہم (اہل پاکستان) بھگت کبیر اور سورداس کے کبت تو ہندوستان میں پیچھے چھوڑ آئے تھے۔ یہاں بلھے شاہ، شاہ حسین، خواجہ فرید وغیرہ کے کس کس قسم کے گیت گائے جاتے ہیں ان کی چند ایک مثالیں ملاحظہ فرمائیں۔ یہ اشعار پنجابی، بلکہ ٹھیٹھ پنجابی زبان میں ہیں اور مجھے اس کا احساس ہے کہ (غیر پنجابی تو ایک طرف، اب) ہماری نئی نسل کے پنجابی نوجوان بھی اس زبان کو نہیں سمجھتے۔ سمجھنا تو ایک طرف، وہ اسے پڑھ بھی نہیں سکتے۔ پڑھنا اس کا ویسے ہی دشوار ہوتا ہے۔ شعر کا ترجمہ (خواہ وہ کسی زبان کا ہو) مشکل ہوتا ہے۔ ترجمہ میں اصل کی روح آ نہیں سکتی۔ لیکن پنجابی زبان کے ان شعراء کے کلام کا ترجمہ مشکل ترین ہے کیونکہ وہ اکثر مبہم استعارات میں بات کہتے اور نادر اصطلاحات کا استعمال کرتے ہیں۔ بایں ہمہ میں کوشش کروں گا کہ ان کا (ٹھیٹھ ترجمہ نہیں تو کم از کم) مفہوم اردو میں پیش کرسکوں۔ سب سے پہلے وحدت الوجود کو لیجئے۔

بُلّھے شاہ

''بُلّھے شاہ ہونی کہندے نیں۔'' (بلھے شاہ فرماتے ہیں)

۱) واہ سوہنیاں! تیری چال عجائب
لٹکاں نال چلیندے ہو

آپے ظاہر، آپے باطن، آپے لُک لُک بہندے ہو
آپے مُلّاں، آپے قاضی، آپے علم پڑھیندے ہو
ہُن کس تھیں آپ چھپائیدا!

(پیارے محبوب! تمہارے انداز بھی عجیب ہیں۔ خود ہی ظاہر ہو خود ہی باطن، خود ہی سب سے چھپ چھپ کر بیٹھتے ہو، خود ہی ملاّ خود ہی قاضی... اور خود ہی تعلیم دینے والے عالم۔ اس کے بعد کہو کہ تم اپنے آپ کو چھپاتے ہو، تو کس سے چھپاتے ہو!)

۲) کِتے مُلّاں ہو بُلیندے او کِتے سُنّت فرض وسیندے او
کِتے متھے تِلک لگائیدا ، ہُن کس تھیں آپ چھپائیدا

(کبھی تم مُلّاں بن کر اذانیں دیتے ہو، کہیں سُنتوں اور فرضوں کے احکام سناتے ہو، کہیں ماتھے پر تِلک لگا کر دھونی رماتے ہو... یہ تو بتاؤ کہ تم جو اس قدر نئے نئے روپ بدلتے ہو تو بالآخر اپنے آپ کو چھپاتے کس سے ہو؟)

۳) اربع عناصر محل بنائیو، وِچ وڑ بیٹھا آپے
آپے کُڑیاں ، آپے ٹینگر، آپے بنیائیں ماپے
آپے مریں، تے آپے جیویں، آپے کریں سیاپے
بُلھیا! جو کجھ قدرت رب دی، آپے آپ نجاپے

(اس نے خود ہی مادی کائنات کو پیدا کیا اور خود ہی اس کے اندر آ کر بیٹھ گیا۔ وہ خود ہی لڑکا ہوتا ہے خود ہی لڑکی اور خود ہی ماں باپ، وہ خود ہی زندہ ہوتا ہے اور خود ہی مرتا اور اپنے مرنے پر آپ ہی سیاپے کرتا ہے۔ یہ وہ بھید ہیں جو کسی کی سمجھ میں اپنے آپ آ نہیں سکتے۔)

۴) کِتے رام داس، کِتے فتح محمد، ایہو قدیمی شور
مٹ گیا دوہاں دا جھگڑا، نکل پیا کُجھ ہور

(رام داس اور فتح محمد کی تفریق و تمیز سے سب جھگڑے پیدا ہوئے۔ فقر کی ریت میں آ کر یہ تمام جھگڑے ختم ہو گئے کیونکہ اندر سے کچھ اور ہی نکل آیا۔)

۵) بید پراناں پڑھ پڑھ تھکے سجدے کردیاں گھس گئے متھے
ناں رب تیرتھ ناں رب مکے جس پایا اس نور انوار
عشق دی نویں نویں بہار

(لوگ وید اور قرآن پڑھ پڑھ کر تھک گئے ہیں۔ مسجدوں میں سجدے کر کے خواہ مخواہ اپنے ماتھے گھسا لیے۔ خدا نہ مکے میں ہے نہ تیرتھ میں، عشق کی اپنی بہار ہے۔ اس میں پہنچ کر سب نورالانوار میں گم ہو جاتے ہیں۔)

خواجہ فریدؒ

خواجہ غلام فرید فرماتے ہیں:

۱) نہ کوئی آدم نہ کوئی شیطان بن گئی کُل کوڑ کہانی

(درحقیقت نہ کوئی آدم ہے نہ شیطان، یہ سب افسانے ہیں۔ حقیقت میں سب وہی ہے۔)

۲) ہک جا رب سنگھار دکھاوے ہک جا عاشق بن بن آوے
ہر مظہر وچہ آپ سما وے اپنا آپ کرے دیدار
کڈے شہانہ حکم چلا وے کڈے گدا مسکین سڈا وے
اوسدا بھید کوئی نہ پاوے سب مست پھرن سرشار

(کہیں وہ معشوق کی شکل میں آکر اپنے حسن سے مسحور کرتا ہے۔ کہیں خود ہی عاشق بن جاتا ہے۔ کائنات کے تمام مظاہر میں وہ خود ہی سمایا ہوا ہے اور اس طرح وہ اپنا دیدار آپ کرتا ہے۔ کبھی وہ شاہنشاہ بن کر اپنا حکم نافذ کرتا ہے کبھی گدا اور مسکین کی شکل میں بھیک مانگتا نظر آتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ اس کا بھید کوئی نہیں پا سکتا۔ ہر ایک اپنے اپنے نشہ میں سرشار ہے۔)

شاہ حسینؒ

شاہ حسین (فقیر نماناں) بھنگ، چرس اور شراب پیتا، مادھولال کے عشق میں سرشار، ناچتا اور گاتا ہے۔

رانجھن رانجھن میںنوں سب کوئی آکھو، ہیر نہ آکھو کوئی
جس شوہ نوں میں ڈھونڈھ رہی ساں، لدھا شوہ سوئی
رانجھا میں وچہ، میں رانجھے وچہ، ہور خیال نہ کوئی
میں نئیں ، اوہ آپ ہے، اپنی آپ کرے دلجوئی

(میں محبوب، محبوب پکارتے خود ہی محبوب بن گئی۔ اب مجھے ہیر (عاشق) کوئی نہ کہے، مجھے رانجھا (محبوب) کہو۔ میں جس محبوب کو ڈھونڈ رہی تھی وہ مجھے مل گیا ہے۔ محبوب مجھ میں ہے۔ میں ہوں، اور کوئی خیال نہیں۔ اصل یہ ہے کہ میں ہوں ہی نہیں، سب کچھ وہ آپ ہی ہے، وہ خود ہی ہجر کے آزار میں مبتلا ہوتا ہے اور خود ہی اپنی دلجوئی کرتا ہے۔)

اسلامی شعار اور شعائر کے خلاف

بابا بلھے شاہ فرماتے ہیں:

۱) پھوک مصلّے، بھن سُٹ لوٹا نہ پھڑ تسبیح، عاصا، سوٹا

عاشق کہندے دے ہوکا ترک حلالوں، کھا مردار
عشق دی نویں نویں بہار

(نماز پڑھنے کا مصلّے جلا دے، وضو کرنے کا لوٹا توڑ ڈال۔ تسبیح، عصا، سونٹا سب چھوڑ دے۔ عاشق گلی گلی، کوچے کوچے باآواز بلند پکارتے پھرتے ہیں کہ حلال چھوڑ اور مردار کھا، عشق کی بستی میں ہر آن ایک نئی بہار ہوتی ہے۔)

۲) بھٹ نمازاں تے چکڑ روزے کلمے دے تے پھر گئی سیاہی
بلّھے شاہ! شوہ اندر ملیا بھلّی پھرے لوکائی

(نمازیں گئیں بھٹ میں، روزے مل گئے کیچڑ میں، جہاں کلمہ لکھا تھا اس پر سیاہی پھر گئی جس کی مجھے تلاش تھی وہ میرے اندر ہی تھا۔ دنیا خواہ مخواہ بھولی پھرتی، اسے باہر تلاش کرتی ہے۔)

۳) بُلھیا! پی شراب تے کھا کباب ہیٹھ بال ہڈاں دی آگ
چوری کرتے بھن گھر رب دا اوس ٹھگاں دے ٹھگ نوں ٹھگ

(بلّھے شاہ! شراب پیو، کباب کھاؤ اور شراب کی بھٹی کے نیچے اپنی ہڈیوں کی آگ جلاؤ، تم نے چوری کرنی ہے تو خدا کے گھر چوری کرو اور اس طرح اُسے ٹھگو جو سب ٹھگوں سے بڑا ٹھگ ہے۔)

۴) بُلھیا! کھا حرام تے پڑھ شکرانہ کر توبہ ترک ثوابوں
چھوڑ مسیت تے پکڑ کنارہ تیری چھٹسی جان عذابوں

(بلّھے شاہ! حرام کھاؤ اور شکرانے کے نفل ادا کرو، تمام کارہائے ثواب سے توبہ کرو۔ مسجد چھوڑ دو اور کسی کا دامن پکڑلو (یا ایک طرف الگ ہو جاؤ۔) اس طرح تمہاری جان عذاب سے چھوٹ سکے گی۔)

خواجہ فرید فرماتے ہیں:

جڈوں عشق، فرید! استاد تھیا سب علم و عمل برباد تھیا

(جب عشق کسی کا استاد ہو جائے تو اس کا تمام علم و عمل برباد ہو جاتا ہے۔)

کہنے کو تو ابھی بہت کچھ باقی ہے لیکن اتنے پر ہی اکتفا کیا جاتا ہے۔ اسی سے آپ نے اندازہ لگا لیا ہوگا کہ ہمارے ہاں تصوف نے کیا قیامت برپا کر رکھی ہے۔ ان حضرات کا یہ کلام، نہایت عقیدت اور ارادت سے مزاروں اور خانقاہوں میں ڈھولک کی تھاپ پر گایا جاتا ہے اور پھر قریہ قریہ، بستی بستی اس کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے اور اسے حقیقی اسلام کہہ کر پکارا جاتا ہے۔

حضور رسالت مآبؐ

ہمارے ہاں ایک متداول سا مصرعہ ہے:

با خدا مستی کن و با مصطفیٰؐ ہوشیار باش!

جس کسی کا بھی یہ مصرعہ ہے، اس نے ''باخدا مستی کن'' کہہ کر اپنا شماران لوگوں میں کرالیا جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے کہا تھا کہ ما قدر و اللّٰہ حق قدرہ. ۶/ ۹۲. انہوں نے خدا کے متعلق صحیح اندازہ ہی نہیں لگایا کہ اس کا مقام کیا ہے اور اس کے ساتھ ہمارے تعلق کی نوعیت کیا؟ خدا کے ساتھ ''مستی'' انتہائی گستاخی ہے۔ انسان اس کی توصیف و تکریم کی انتہائی بلندیوں پر پہنچ کر بھی جو کچھ کہے، اس کی شان اس سے کہیں بلند و بالا اور ارفع و اعلےٰ ہے۔ سبحان اللّٰہ تعالیٰ عما یصفون.

البتہ، اس نے ''با مصطفیٰؐ ہوشیار باش'' کہہ کر قوم کو ایک ضروری تنبیہ کر دی۔ مگر ہمارے جیسی قوم پر اس قسم کی تنبیہات کا کیا اثر ہو سکتا تھا۔ جس قوم نے خدا کی تنبیہات کو درخورِ اعتنا نہ سمجھا، وہ انسانوں کی تنبیہ کا کیا اثر لیتی۔

وحدت الوجود کے نظریہ کی رُو سے ہمارے صوفیا خدا کے ساتھ جس قسم اور جس انتہا کی ''مستی'' کا مظاہرہ کرتے ہیں اسے ہم دیکھ چکے ہیں۔ اب یہ دیکھئے کہ یہ حضرات اسی نظریہ کے تحت بارگاہِ ذات رسالتمآبؐ میں کس قسم کی بیباکیوں کی جرأت کرتے ہیں۔ بارگاہِ نبویؐ کی عظمت و رفعت کے متعلق عزت بخاری نے کہا ہے کہ

ادب گاہیست زیر آسماں از عرش نازک تر نفس گم کردہ می آید جنید و بایزید ایں جا

لیکن ان جنیدیوں اور بایزیدیوں نے اس باب میں جو کچھ کہا ہے اُسے ہم سینے پر پتھر رکھ کر پیش کرنے کی جرأت کرتے ہیں اور وہ بھی اس لئے کہ اس کے بغیر بات سمجھ میں نہیں آسکے گی۔ ورنہ وہ بارگاہِ عالی تو ایسی ہے جہاں انسانی تصور کو بھی نفس گم کردہ آنا ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے یہود و نصاریٰ سے کہا تھا کہ لا تغلوا فی دینکم. تم اس دین میں جو تمہیں خدا کی طرف سے دیا گیا تھا، غلو (مبالغہ) مت کرو۔ ولا تقولوا علی اللّٰہ الا الحق. اور خدا کی بابت الحق کے خلاف کچھ نہ کہو۔ کوئی ایسا عقیدہ نہ رکھو جو الحق کے خلاف ہو۔ وہ لوگ دین میں غلو کس طرح کرتے تھے، اگلے الفاظ میں اس کی یہ کہہ کر وضاحت کر دی کہ تم مسیحؑ کو کبھی خدا کا بیٹا بنا دیتے ہو، کبھی (تثلیث کے عقیدہ کی رُو سے) اس کا جزو، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ انما المسیح عیسی ابن مریم. مسیح ابن مریم اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ وہ خدا کا رسولؑ ہے۔ ۴/۱۷۱۔ اس سے واضح ہے کہ کسی رسول کو اس کے مقامِ رسالت سے بلند لے جا کر، الوہیت کا درجہ دے دینا، دین میں غلو ہے۔ دوسرے مقام پر ان سے کہا کہ لا تغلوا فی دینکم غیر الحق ولا تتبعوا اھوآء قوم قد

ضلوا من قبل واضلوا کثیرا و ضلوا عن سوآء السبیل. ۵/ ۷۷ ''تم اپنے دین میں غلومت کرو، یہ بات حق کے خلاف ہوگی۔ اقوامِ سابقہ نے شدّت جذبات سے اپنے رسولوں کو مقامِ خداوندی پر فائز کردیا اور اس طرح خود بھی گمراہ ہوگئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کردیا۔ یاد رکھو! تم ایسا نہ کرنا۔''

یہ تنبیہ اُمتِ مسلمہ کے لئے بھی یکساں تھی۔ اس خطرہ سے بچنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے حضور نبی اکرمؐ کے منصب اور مقام کا تعین خود ہی کردیا اور اسے واضح الفاظ میں بتادیا۔ منصب کے متعلق فرمایا کہ وَمَا مُحَمَّدٌ اِلاَّ رَسُوْل'' ۳/ ۱۴۳ ''محمدؐ بجز ایں نیست کہ وہ خدا کے رسول (پیغام بر) ہیں۔ حضورؐ کا منصب رسالت (پیغام رسانی) ہے۔'' اور مقام کے متعلق فرمایا کہ آپؐ اللہ کے عبد ہیں (۱/۱۸ و دیگر مقامات۔) یعنی خدا کے بندے، غلام، فرماں بردار اور اس منصب اور مقام کے بعد فرمایا۔ بَشَرٌ'' مِثْلُکُمْ. تمہارے ہی جیسے ایک انسان، اس مقصد کے لئے کہ حضورؐ کا حقیقی اور صحیح منصب اور مقام ہمیشہ اُمت کے پیشِ نظر رہے، اسے مومنین کا جزوِ ایمان قرار دے دیا۔ اشھد ان محمدا عبده و رسوله . اگر حضورؐ کو اس مقام سے نیچے لے آیا جائے تو وہ (معاذ اللہ) توہین ہوگی۔ اور اگر اوپر لے جایا جائے تو غلو، جس سے اس شدت کے ساتھ منع کیا گیا تھا۔

یہ تو تھا خدا کا ارشاد اور دین کا تقاضا، لیکن ہمارے تصوف نے اس کے برعکس کیا کیا، اسے بچشم عبرت دیکھیے اور بگوشِ نصیحت نیوش سنیے... دیکھیے، سنیے اور پھر سوچیے کہ ہم نے غلو کو کس حد تک پہنچا رکھا ہے!

ہم نے دیکھا ہے کہ حلول کے عقیدہ کی رُو سے یہ مانا جاتا ہے کہ خدا بشکلِ انسان دنیا میں اتر آتا ہے۔ ہم میں سے کس نے یہ شعر قوالوں کی زبان سے نہیں سنا اور اس پر ''بزرگانِ کرام'' کو سر دھنتے اور وجد میں آتے نہیں دیکھا۔ یہ شعر کہ

وہی جو مستوی عرش تھا خدا ہو کر ۔۔۔ اتر پڑا وہ مدینہ میں مصطفےٰ ہو کر

برصغیر ہندو پاک میں، مولانا احمد رضا خان (مرحوم) کا فرقہ، جو اپنے آپ کو سوادِ اہلِ سنت والجماعت سے تعبیر کرتا ہے، لیکن جو عام طور پر رضائیہ یا بریلوی فرقہ کے نام سے متعارف ہے، اس باب میں متشدد عقائد رکھتا ہے۔ رسولؐ اللہ کے ''عین خدا'' ہونے کے متعلق ان کے اکثر اقوال پیش کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن ہم ان کے دو ایک اشعار پر اکتفا کرتے ہیں۔ قرآنِ کریم میں اللہ تعالیٰ کے متعلق ہے۔ هو الاول والاخر و الظاهر والباطن و هو بكل شي عليم. ۵۷/ ۳۔ ''وہی اوّل ہے وہی آخر وہی ظاہر ہے وہی باطن، اور وہ ہر شے کا علم رکھتا ہے۔'' یہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے متعلق کہا ہے۔ لیکن مولانا احمد رضا خان (مرحوم) کے صاحبزادہ، مولانا حامد رضا خان حضور نبی اکرمؐ کو مخاطب کرکے کہتے ہیں:

هو الاول هو الاخر هو الظاهر هو الباطن ۔۔۔ بكل شيء عليم، لوح محفوظ خدا تم ہو

نہ ہوسکتے ہیں دو اوّل، نہ ہوسکتے ہیں دو آخر ۔۔۔ تم اوّل اور آخر ابتداء تم انتہا تم ہو

خدا کہتے نہیں بنتی، جُدا کہتے نہیں بنتی   خدا پر ہی یہ چھوڑا ہے، وہی جانے کہ کیا تم ہو[2]

اس عقیدہ کا حامل ایک اور شاعر (ممتاز نعت گو) کہتا ہے:

اگرچہ ظاہر میں وہ عرب ہے، مگر حقیقت میں ع، رب (عین رب) ہے![1]

میم کا پردہ

خدا کی ایک صفت احد ہے (قل ھو اللّٰہ احد) اور حضورؐ کا اسم گرامی احمدؐ ہے۔ ان دونوں میں حرف میم کا فرق ہے۔ ان حضرات نے اس میم کے گرد وہ تانا تنا ہے کہ احد اور احمد کو ایک بنا کر چھوڑا ہے۔ ''علامہ اقبالؒ اور تصوف'' کے عنوان سے ایک مستقل باب آگے چل کر آپ کے سامنے آئے گا۔ اس میں ان موضوعات پر تفصیل سے لکھا گیا ہے۔ اس وقت ہم ان کے دو ایک ایسے اشعار درج کرتے ہیں جو انہوں نے کسی زمانے میں کہے تھے لیکن انہیں بعد میں اپنے مجموعہ کلام سے خذف کر دیا تھا۔ چونکہ انہوں نے انہیں خود ہی خذف کر دیا تھا اس لئے اب ہم انہیں بطورِ سند ان کی طرف منسوب نہیں کر سکتے۔ ان اشعار کے درج کرنے سے ہمارا مقصد یہ بتانا ہے کہ جب کوئی شخص وحدت الوجود کا قائل ہو تو وہ ذاتِ رسالتمآبؐ کے متعلق کس قسم کے عقائد رکھتا ہے۔ علامہ اقبالؒ کی ایک مشہور نعت کا مطلع ہے۔

نگاہ عاشق کی دیکھ لیتی ہے پردۂ میم کو اٹھا کر   وہ بزمِ یثرب میں آ کے بیٹھیں ہزار منہ کو چھپا چھپا کر

یہاں تک ہی نہیں، وہ اس سے بھی آگے جاتے ہیں۔ وہ رسولؐ اللہ کو خدا اور حضرت علیؓ کو رسول قرار دیتے ہیں۔ کہتے ہیں:

نجف میرا مدینہ ہے، مدینہ میرا کعبہ ہے   میں بندہ اور کا ہوں، امتِ شاہِ ولایت[3] ہوں

جو سمجھوں اور کچھ خاکِ عرب میں سونے والے کو   مجھے معذور رکھ! میں مستِ صہبائے محبت ہوں

جب میم کا پردہ پنجابی صوفیاء کے ہاتھ میں آیا تو انہوں نے اسے نوچ کر الگ پھینک دیا۔ بابا بلھے شاہ کے اشعار ملاحظہ کیجئے، ارشاد ہے:

۱) احد، احمد وچہ فرق نہ بلھیا   اِک رتی بھر مروڑی دا

(احد اور احمد میں کوئی فرق ہی نہیں۔ یہ جو تم فرق دیکھتے ہو، وہ ایک ذرا سی ''مروڑی'' (پیچ) ہے اور بس۔)

۲) جو رنگ رنگیا، گوڑھا رنگیا   مرشد والی لالی او یار

احد وچوں احمدؐ ہویا   وچوں میم نکالی او یار

میم دا گھونگھٹ مکھ پر آیا ‏ احد تے احمد، نام دھرایا
سر چھتر جھلّے لولاکی دا ‏ کیوں اوہلے بہ کے جھاکیدا
احد دے وچہ میم رلایا ‏ تاں کیتا ایڈ پسارا

(میرے مرشد نے جو رنگ رنگا نہایت گہرا اور تیز سرخ رنگا۔ احمد، احد میں سے نکلا ہے۔ دونوں میں میم کا پردہ ہے۔ اسے نکال دو۔ بات صاف ہو جائے۔ یہ میم ہی کا نقاب ہے جس سے احد نے اپنا نام احمد رکھ لیا ہے۔ اس سے کوئی پوچھے کہ اس طرح چلمن کے پیچھے بیٹھ کر جھانکنے سے کیا حاصل؟ احد کے ساتھ میم ملا کر خواہ مخواہ اتنی الجھنیں پیدا کر رکھی ہیں۔)

شاہ علی حیدرؒ

ایک اور صوفی شاعر، شاہ علی حیدر فرماتے ہیں:

سوہنا میم دی چادر پہن کے جی ‏ کہیا زلفاں دا گھونگھٹ گھٹ آیا
علی حیدر! اُدھا یار پیارا ‏ ہُن احمدؐ بن کے وت آیا

(ہمارا محبوب، میم کی چادر اوڑھ کر، یوں آیا ہے جیسے حسین چہرے کو زلفوں کے گھونگھٹ سے چھپا رکھا ہو۔ اس سے بھلا وہ کیسے چھپ سکتا ہے؟ وہی ہمارا پیارا محبوب، دوبارہ احمد کی شکل میں دنیا میں آ گیا ہے۔)

خواجہ فریدؒ

خواجہ غلام فرید کہتے ہیں:

احد تے احمدؐ فرق نہ کوئی ‏ واحد ذات صفاتیں نیں

(احد اور احمدؐ میں کوئی فرق ہی نہیں، ذات اور صفات دونوں کے لحاظ سے وہ ایک ہی ہیں۔)

حضورؐ کے معراج کے سلسلہ میں یہ کہا گیا ہے کہ

اوہو شہر مکّے وچہ رہندا، تے آپے عرش بریں تے بہندا!
آپے آپ نوں دیکھن چلیا، ویکھ وکھا کے گل مک گئی!

(وہی مکہ میں رہتا تھا، وہی عرش پر بیٹھا تھا۔ وہ خود اپنے آپ کو دیکھنے گیا۔ اپنے آپ کو دیکھ لیا تو قصہ ختم ہو گیا۔)

مولانا احمد رضا خان صاحب (مرحوم) اسی مضمون کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

وہی لا مکاں کے مکیں ہوئے، سرِ عرش تخت نشیں ہوئے
وہ نبی ہیں جس کے ہیں یہ مکاں، وہ خدا ہے جس کا مکاں نہیں
وہی نورِ حق، وہی ظلِّ رب، ہے انہی سے سب، ہے انہیں کا سب
نہیں ان کی ملک میں آسمان کہ زمیں نہیں کہ زماں نہیں؟

یہ ہیں زبان سے اشھد ان محمدا عبدہ و رسولہ کا اقرار کرنے والوں کے عقائد رسول اللہ کے متعلق؟ اور یہ ہے وہ مقام جہاں تصوف پہنچاتا ہے۔

وحدت الشہود

ہم نے کہا تھا کہ تصوف کے بنیادی عقائد تین ہیں۔ حلول، وحدت الوجود اور وحدت الشہود۔ حلول اور وحدت الوجود کا ذکر آچکا ہے۔ اب وحدت الشہود کی طرف آیئے۔

ابن عربیؒ کے عقیدہ وحدت الوجود کے مقابل، شیخ علاؤالدینؒ سمنانی (وفات ۷۳۶ھ) نے وحدت الشہود کا عقیدہ وضع کیا۔ ہندوستان میں اس کی شہرت مجدد الف ثانیؒ، امام سرہندی کے ذریعے عام ہوئی۔ اسے ''ہمہ اوست'' کی بجائے ''ہمہ از اوست'' کا نظریہ کہا جاتا ہے۔

وحدت الوجود سے مراد یہ ہے کہ کائنات میں کوئی شے اپنا وجود نہیں رکھتی۔ جو کچھ عالم محسوس میں ہے سب خدا ہی ہے۔ حتیٰ کہ انسان بھی خدا ہی ہے۔

اس کے برعکس وحدت الشہود کی رُو سے کہا جاتا ہے کہ

۱) کائنات خود خدا تو نہیں لیکن اس کا ظل یا سایہ ہے۔ اس سے واضح ہے کہ یہ نظریہ کہ کائنات اپنا الگ وجود نہیں رکھتی، وحدت الوجود اور وحدت الشہود دونوں میں مشترک ہے۔ وحدت الوجود کی رُو سے کائنات خود خدا ہے اور وحدت الشہود کے مطابق خدا کا سایہ۔

۲) جہاں تک انسان کا تعلق ہے اس کی روح، روحِ خداوندی کا جزو تو نہیں لیکن انسان کشف و وجدان کے ذریعے ایسی بلندیوں تک پہنچ جاتا ہے جہاں اس کی ذات، ذاتِ خداوندی میں مدغم ہو جاتی ہے۔ اسے ''فانی فی اللہ باقی باللہ'' کی اصطلاح سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

غالب کے الفاظ میں:

عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا

نظریۂ وحدت الشہود کی تفاصیل اور بھی ہیں لیکن ہم نے یہاں صرف اس کا ملخص پیش کردینے پر اکتفا کیا ہے۔ انسانی ذات کے آخرالامر، ذاتِ خداوندی میں مدغم ہوجانے کے نظریہ سے بہت سے دلچسپ امور سامنے آتے ہیں۔

وصال اور عرس

آپ نے دیکھا ہوگا کہ صوفیاء یا اولیاء اللہ کی وفات کو وفات نہیں کہا جاتا بلکہ وصال کہہ کر پکارا جاتا ہے۔ جس کے معنے واصل بالحق ہوجانے کے ہیں۔ یعنی انسانی ذات کا ذاتِ خداوندی سے مل جانا۔ (ضمناً) آپ کو معلوم ہے کہ ان بزرگوں کے یومِ وفات کی تقریب کو عرس کیوں کہا جاتا ہے؟ تقریب عروسی (شادی کی تقریب) کے دعوت نامے تو آپ کو آئے دن موصول ہوتے رہتے ہوں گے۔ اسی سے عرس کا مفہوم سمجھ میں آسکتا ہے اور اس کے بعد وصال کا بھی۔ عیسائی تصوف میں راہبات (Nuns) تجرد کی زندگی بسر کرتی ہیں۔ ان کے متعلق عقیدہ یہ ہے کہ ان کی شادی خدائے مسیح کے ساتھ ہوجاتی ہے۔ قرآن سے شادی کا نظریہ بھی یہیں سے آیا ہے۔

حواشی

۱) ان میں سے اکثر اشعار کے لئے ہم سید علی عباس جلالپوری کتاب ''وحدت الوجود تے پنجابی شاعری'' کے سپاس گزار ہیں۔

۲) اس آیت کی تشریح کا یہ مقام نہیں۔ ہم نے اس کا مروجہ ترجمہ لکھ دیا ہے۔

۳) حدائق بخشش، حصہ دوم، ص: ۱۰۴۔

۴) شاہِ ولایت حضرت علیؓ کا متصوفانہ لقب ہے۔

وحدت الوجود کے متعلق مغالطے

ڈاکٹر الف۔د۔نسیم

اگر چہ پہلے کہا جاچکا ہے لیکن اس باب کے آغاز میں قاری کی یاد دہانی کے لئے پھر کہا جاتا ہے کہ تصوف علم نہیں عمل ہے۔ ظاہری عمل نہیں باطنی یا روحانی عمل راہ تصوف کے مسافر کا جس کا اصطلاحی نام سالک ہے سارا سفر (سلوک) اس کی باطنی دنیا اور روحانی راہوں سے متعلق ہوتا ہے۔ وحدۃ الوجود اسی روحانی سفر کی ایک وقتی اور آنی کیفیاتی یا مشاہداتی منزل کا نام ہے جس میں وہ ہمیشہ کے لئے گم نہیں ہوجاتا بلکہ اس سے اگلی منزلوں کی طرف بھی بڑھتا ہے۔ ہاں وہ اس لذاتی کیفیت کو جس کو وہ وحدۃ الوجود کی کیفیت کہتا ہے ساتھ ساتھ ضرور لئے پھرتا ہے۔ اس لئے کہ یہی وہ کیفیت ہے جو اسے خدا اور کائنات سے اپنے حقیقی تعلق کا پتہ دیتی ہے اور اسی سے وہ اپنی، خدا اور کائنات کی حقیقت سے آشنا ہوتا ہے۔ اس کیفیت یا مشاہدہ کو جب وہ دوسروں تک تحریری یا تقریری ابلاغ کے لئے حروف کا جامہ پہناتا ہے تو اس کو پوری طرح اور صحیح انداز سے سمجھ نہ سکنے کی بنا پر اہل ظاہر اور اہل خرد نہ صرف معترض ہوتے ہیں بلکہ دوسروں میں بھی طرح طرح کے مغالطے پیدا کرتے ہیں۔ ان مغالطوں کی تفصیل ذیل میں دی جاتی ہے۔

پہلا مغالطہ

نا اہلوں کی باتوں پر یقین

جاہل صوفیا اور بے ذوق اور بے دین لوگ صوفیا کی عبارتوں کی روح اور ان کی مصطلحات کے رموز کو نہ پاسکنے کے سبب طرح طرح کے اعتراض اٹھاتے ہیں۔ بعض ایسے بھی ہیں جو صرف ملنگ قسم کے درویشوں، جھوٹے مدعیان معرفت اور عطائی قسم کے صوفیوں کے کردار و خیالات کو اصل وحدۃ الوجود سمجھ کر طرح طرح کی باتیں

کرنے لگتے ہیں اور ناواقفوں کے ذہنوں میں تصوف اور اس کے ذیلی رخ وحدۃ الوجود کی بابت طرح طرح کے مغالطے پیدا کردیتے ہیں۔ ایمان سے کہیے اگر ایٹم کے متعلق ایٹمی راز جاننے والے سائنس دان کی بجائے کوئی معاشیات کا ماہر کوئی تاریخ دان، کوئی شاعر بات کرنے لگ جائے تو کیا وہ اس موضوع سے انصاف کرسکتا ہے، کہ جس خورشید کو ایٹمی سائنس دان نے ذرہ کے جزو لاتجزیٰ میں دیکھا ہے اسے وہ دکھا سکتے ہیں، ہرگز نہیں۔ وہ نیم ملاّ خطرہ ایمان اور نیم حکیم خطرہ جان والا معاملہ پیدا کردے گا۔ جس طرح ایٹم کی حقیقت جاننے کے لئے کسی ایٹمی راز سے واقف سائنس دان کی بات پر یقین کرنا ہوگا اگرچہ ہم خود اس کا مشاہدہ نہیں کرسکتے اسی طرح وحدۃ الوجود کی حقیقت جاننے کے لئے کسی واقف راز اور صاحب مقام مسلمان صوفی کی بات سننی اور ماننی ہوگی لیکن افسوس ہے کہ ہم اس اصول سے ہٹ کر ان عالموں، ناقدوں، محرروں اور مقرروں کی باتیں مان رہے ہیں۔ جن کا نہ تصوف سے واسطہ ہے اور نہ وحدۃ الوجود سے۔ بلکہ ان میں سے بعض تو ایسے بھی ہیں جو بدکردار اور بے دین ہیں ایسے لوگ جو کچھ لکھتے ہیں دانستہ یا نادانستہ دین اور تصوف سے لوگوں کو بدظن کرنے کے لئے لکھتے ہیں۔

دوسرا مغالطہ

ابن عربی کی زندگی اور عقائد سے ناواقفیت

ان لوگوں نے اگر ایمانداری اور خلوص سے صرف محی الدین ابن عربی کے حالات زندگی اور عقائد ہی دیکھ لئے ہوتے تو بہت سے ایسے اعتراضات جو یہ لوگ اچھال رہے ہیں ازخود ختم ہوجاتے تو شیخ ابن عربی نے جو مسئلہ وحدۃ الوجود کے شارح اول سمجھے جاتے ہیں اپنی مشہور تصنیف ''فتوحات مکیہ'' میں اپنے عقائد کا تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے اور اللہ، اس کے فرشتوں، تمام حاضر مومنین کو اور جو سنیں ان کو بھی اپنے قول و عقیدہ پر شاہد بنا کر اللہ تعالیٰ کی توحید، نبی کریم ﷺ کی رسالت اور ایمان و عمل سے متعلق جتنی بھی شرعی باتیں ہوسکتی ہیں سب کا اقرار کیا ہے۔ یہ عقائد کتاب مذکورہ میں چار پانچ صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں اور انہوں نے اس کتاب اور وحدۃ الوجود پر تفصیل سے بات کرنے والی کتاب ''فصوص الحکم'' میں یہ بات زور دے کر کہی ہے کہ میں نے اس مسئلہ کی توجیہ اور وضاحت قرآن و حدیث کی رو سے کی ہے لیکن یار لوگ پھر بھی ان پر زندیقیت اور کفر کے فتوے صادر کر رہے ہیں۔ پھر مزید اور بات یہ ہے کہ ایسا کہنے والے نہ دین دار ہیں نہ باکردار نہ تصوف سے ان کو لگاؤ ہے نہ وحدۃ الوجود سے ان کی کوئی نسبت نہ انہیں صوفیا کا احترام ہے نہ مذہب صوفیا کا نہ تصوف کی اصطلاحوں کے امور جانتے ہیں نہ اس کے پیرایہ بیان کے اسرار سے واقف ہیں۔ ان میں یورپ کے عیسائی مستشرقین اور دنیا کے مارکسی نقطہ نظر رکھنے والے مسلمان مصنفین کی تعداد زیادہ ہے جن کا مقصود ہی اسلام اور تصوف سے لوگوں کو بدظن کرنا ہے۔ ہمارے ملک میں

ترقی پسند تحریک کے اجراء وقیام کا مقصود سوائے اس کے کچھ اور نہ تھا اور اس نے ادب و شعر کی مختلف اصناف اور صحافتی تحریروں اور مضامین کے ذریعے یہ کام بڑی شدومد سے انجام دیا ہے۔ اردو اور انگریزی میں بھی اور برصغیر کی دوسری زبانوں میں بھی۔۔

شیخ ابن عربی کے معاصرین میں شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ اوحدالدین کرمانی، شیخ صدرالدین قونوی، شیخ مؤیدالدین الجندی، شیخ عمر بن فارض البکری، شیخ فخرالدین عراقی اور ان کے آخر زمانے میں مولانا جلال الدین رومی ہوئے، انہوں نے تو شیخ پر اعتراض نہ اٹھائے بلکہ ان میں سے بعض نے خود ان کے مضامین کی تائید و پیروی کی لیکن عہد حاضر کے دین اور تصوف سے نابلدان پر معترض ہونا شروع ہو گئے۔ شیخ ابن عربی کی کتاب ''فصوص الحکم'' کے شارحین میں شیخ مویدالدین بن محمود الجندی، شیخ صدرالدین قونوی، داؤد بن محمود الرومی القیصری، نورالدین عبدالرحمان جامی، عبدالغنی النابلسی، الکاشانی، نعمت اللہ شاہ ولی جیسے کئی بزرگ گزرے ہیں انہیں تو ابن عربی کے فلسفہ میں نہ کہیں کفر نظر آیا اور نہ زندقہ لیکن عہد حاضر کے مستشرقین اور ان کے متبعین مسلمانوں کو سب کچھ دکھائی دینے لگا۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے کوئی ایٹم کے راز سے ناواقف کہہ دے میں نے تو ذرے میں ظلمت کے سوا کچھ نہیں دیکھا۔ حالانکہ اس میں خورشید کی چمک موجود تھی۔ ''فصوص الحکم'' کے اردو مترجم مولانا محمد عبدالقدیر صدیقی صدر شعبہ دینیات کلیات جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن نے ترجمہ کے دیباچہ میں یہی بات لکھتے ہوئے کہا ہے کہ

''بعض نادان یورپ زدہ شیخ کے فلسفہ یا حکمت کو افلاطون کا فلسفہ سمجھتے ہیں مگر ان کی سمجھ میں نہیں آتا کہ تمام کتاب جنید بغدادی، ابویزید بسطامی، سہیل بن عبداللہ تستری کے اقوال اور آیات قرآن مجید و احادیث شریف سے بھری پڑی ہے اور اپنے کشف کا بھی جابجا ذکر کرتے ہیں مگر اس میں افلاطون کا کہیں ایک جگہ بھی ذکر نہیں آیا۔ اول تو یہ ثابت ہی کب ہوا ہے کہ فلسفہ افلاطون کی کتاب شیخ کو پہنچی بھی تھی کسی دشمن مسلمانان نے لگا دیا کہ شیخ نے افلاطون سے لیا اور مقلدوں کے لئے بس آیت اتر آئی ظالم یہ بھی اڑاتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نے (فقہ کو) رومن لا سے لیا یا توریت نوشیرواں سے لیا ان کو معلوم نہیں کہ عقائد و فقہ کے اصول ہیں کیا، یہاں قرآن و حدیث کی شرح و تفسیر تو ہو سکتی ہے ان سے احکام استنباط کئے جاتے ہیں مگر ان کے خلاف ایک مسئلہ بھی چل نہیں سکتا یہ کمال جہل و تقلید میں کمال علم و تحقیق کا ادعا ہے۔ ہم کو دشمنوں کے کہے سے تکلیف نہیں ہوتی دوستوں کے دشمنوں کا ساتھ دینے سے ایذا ہوتی ہے۔''

تیسرا مغالطہ

وحدت الوجود کو قرآن وحدیث کے خلاف سمجھنا

ہم دوسرے مغالطے کے ضمن میں کہہ آئے ہیں کہ شیخ اکبر ابن عربی نے وحدۃ الوجود کے مسئلہ کی قرآن و

ریث اور بزرگان دین کے عقائد واقوال کی روشنی میں تشریح وتفسیر فرمائی ہے۔ لیکن معترضین نے اس مسئلہ اور اس
ی توضیحات کو قرآن وحدیث کے خلاف کہہ کر عوام میں مغالطہ پیدا کیا ہے۔ یوں تو قرآن میں کئی نصوص اور کئی
واقع ایسے ہیں جو مسئلہ وجود کے ثبوت، تعارف اور وضاحت میں پیش کئے جا سکتے ہیں، لیکن میں یہاں چند بنیادی
یات کا ذکر کروں گا۔ یہ آیات مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) اللّٰہ نور السمٰوٰت والارض
(اللہ زمینوں اور آسمان کا نور ہے)

(۲) ان اللّٰہ علی کل شئی محیط
(بے شک اللہ ہر شے کا احاطہ کئے ہوئے ہے)

(۳) وھو معکم اینما کنتم
(وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں بھی تم ہو)

(۴) ونحن اقرب من حبل الورید
(ہم یعنی اللہ بندہ کی رگ جان سے بھی زیادہ قریب ہے)

(۵) فاینما تولو ثم وجہ اللّٰہ
(پس تم جدھر منہ کرو اُدھر اللہ کا منہ ہے)

شیخ ابن عربی نے ان آیات کے علاوہ اور کئی آیات اور اس قسم کے معانی پر مبنی احادیث کو "فتوحات مکیہ" اور
فصوص الحکم" میں وجودی نظریہ کی تائید میں پیش کیا ہے ایسی آیات کو بھی جو بظاہر ہمیں اس نظریہ سے منسلک نظر نہیں
تیں، ان سے منسلک ثابت کیا ہے۔

شارحین "فصوص الحکم" کا کام اس پر مستزاد ہے۔ مندرجہ بالا آیات میں سے یہاں ایک آیت کو لیا جاتا ہے
س کو تمام وجودی صوفیا نے مرکزی حیثیت دی ہے اور وہ پہلے آیت "اللّٰہ نور السمٰوٰت والارض" ہے۔
س کی وضاحت خود صاحب نور خدا نے قرآن کریم میں ایک دوسری جگہ اس طرح کی ہے۔

اللّٰہ نور السمٰوٰت والارض مثل نور، کمشکوہ، فیھا مصباح ط المصباح فی زجاجۃ ط
زجاجۃ کانھا کوکب دری یوقد من شجرہ مبارکہ زیتونتہ لا شرقیتہ ولا غربیتہ.... الخ

ترجمہ: اللہ زمینوں اور آسمان کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے کسی طاق میں ایک چراغ ہو،
چراغ ایک شیشہ میں رکھا ہو، وہ شیشہ ایسا ہو جیسے ایک درخشندہ کوکب (ستارہ) اس میں تیل جل رہا ہے۔ ایک
بارک درخت کا، وہ درخت زیتون ہے جو نہ مشرق کی جانب ہے نہ مغرب کی (۲۴۔۳۵)

ظاہر ہے کہ اس آیت میں اللہ کی مثل نہیں، مثال بیان کی گئی ہے۔ مثل اس کی تو کوئی نہیں ہے البتہ مثال یا

کہاوت بیان کر کے ایک بات سمجھائی ہے۔ جب یہ مثل نہیں مثال ہے تو پھر اس کے الفاظ ظاہری کو علامتیں اور تشبیہات واستعارات سمجھ کر اصل مفہوم تک رسائی حاصل کرنی پڑے گی۔ جناب یوسف سلیم چشتی نے علامہ اقبال کی تصنیف ''جاوید نامہ'' کی شرح (ص ۶۲۶۔۶۲۷) پر اس آیت کی وجودی کرن سے ہمارے قلوب واذہان کو اس طرح روشن کیا ہے۔

''اس آیت عظیمہ سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ اللہ نور ہے اس تمام کائنات کا یعنی اس کائنات سے وہی ظاہر ہو رہا ہے، یہ کائنات مظہر ہے اس کی ذات وصفات کی۔ اس آیت میں نور کا حمل اللہ پر بالمواطات ہے نہ کہ بالاشتقاق یعنی اللہ نور ہے نہ یہ کہ اللہ نور والا ہے اور اس قرینہ پر یہ آیت دال ہے کہ

هو الاول وهو الآخر وهو الظاهر و الباطن و هو بكل شيءٍ عليم ط

ترجمہ: اللہ ہی اول ہے اللہ ہی آخر ہے اللہ ہی ظاہر ہے اور اور اللہ ہی باطن ہے اور وہ ہر چیز کا مستقبل جاننے والا ہے۔

یعنی اللہ ہی اس کائنات کا اول ہے اور وہی آخر ہے اور وہی ظاہر ہو رہا ہے اور وہی باطن ہے اور وہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔ یعنی اس کائنات کی ہر شے سے ظاہر بھی وہی ہو رہا ہے اور اس کائنات کی ہر شے کا باطن بھی وہی ہے یعنی لاموجود الا اللہ (کوئی نہیں موجود سوائے اللہ کے)۔

صوفیائے وجودی اور شیخ ابن عربی نے مذکورہ آیت نور کی تشریح وتفسیر رنگا رنگ انداز میں کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اللہ کے نور کی مثال چراغ کے نور سے اور حقائق اعیان ثابتہ کی مثال متلون اور متنوع زجاجوں سے دی ہے اور کہا ہے کہ اعیان ثابتہ (جسے ضوعلیہ اور حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تفصیل بھی کہتے ہیں) کے حقائق میں زجاجوں کے اعتبار سے نور حق سبحانہ تعالیٰ مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہے۔ یہ نور (بغیر کسی دوسرے کی احتیاج کے) خود بخود جلوہ گر ہے جب کہ جملہ اشیا اس نور کی وجہ سے جلوہ گر ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ایک سراج (سورج یا چراغ) کے سامنے یعنی اللہ نور السمٰوٰت والارض کے سامنے ہزار در ہزار زجاج (شیشے) ہیں کہ جن میں سے ہر ایک کے اندر ایک ہی سراج کا نور ہے۔ یہ تعداد زجاج کے اعتبار سے ہے نور کے اعتبار سے نہیں (نور تو واحد ہے زجاج کثیر ہیں) یعنی اسی طرح جس طرح کسی شیش محل میں آپ دیواروں اور چھتوں کے ہر شیشے سے منعکس ہوں، آپ کا عکس ان شیشوں میں متعدد ہے ورنہ آپ خود ایک اور واحد ہی ہیں۔ آپ ایک ہیں لیکن چشم ظاہر جب شیشوں میں جھانکتی ہے تو آپ سینکڑوں کی تعداد میں ہوتے ہیں۔ آپ کا ہزار لاکھ ہونا شیشوں میں انعکاس کے اعتبار سے ہے ورنہ آپ تو ایک ہی ہیں۔ اس مثال سے آپ کائنات کی مثال لیں جس کے شیشوں میں ذات واحد اپنے نور یا ذات وصفات کی تجلی کے اعتبار سے یہ ہزار رنگ جلوہ گر ہے۔ جس شیش محل کے شیشوں میں آپ منعکس تھے وہ پہلے سے کسی کاریگر کا بنایا ہوا موجود تھا لیکن شیشہ ہائے کائنات یا تعینات کائنات پہلے عدم

تھے جب نور خدا نے اعیان ثابتہ کے رنگ برنگ زجاجوں کے عدم میں انعکاس کیا تو ہر شے نور بہ آغوش معرض وجود میں آگئی اور یہ نور آغاز کائنات سے لے کر خاتمہ کائنات تک اسی طرح جلوہ گر رہے گا کیونکہ یہی کائنات کے وجود اور بقا کا راز ہے۔ جب اس نور کی جلوہ گری ختم ہوگئی، کائنات پھر عدم ہو جائے گی۔

قرآن وحدیث اور بزرگان دین سے اس کی تائید میں جو کچھ ملا ہے، صوفیائے وجودی نے اس کو ہی اپنا ملجا و ماویٰ بنایا ہے لیکن نااہل اور جاہل یہ مغالطہ پھیلا رہے ہیں کہ وجودیوں کی بات قرآن وحدیث کے خلاف ہے۔

چوتھا مغالطہ

غیر اسلامی اور اسلامی نظریہ وحدت الوجود میں جہالت یا بدنیتی سے تطبیق پیدا کرنا

مولانا جلال الدین رومی نے اپنی معروف مثنوی میں جہاں ان لوگوں کی بات کی ہے جنہوں نے انبیا اور اولیاء کی بشریت (یعنی ظاہری شکل وصورت) کو اپنی بشریت پر محمول کیا ہے اور اس مغالطے کی بنا پر اولیا سے ہمسری اور انبیاء سے برابری کا دعویٰ کیا ہے وہاں اس مغالطے کو ختم کرنے کے لئے چند مثالیں دی ہیں جن میں سے سب سے خوب صورت مثال یہ ہے کہ شیر (جنگل کا درندہ) اور شیر (دودھ) دونوں کی بشریت یعنی ظاہری شکل (ش۔ی۔ر) ایک ہی ہے لیکن فرق دیکھئے کتنا ہے۔ ایک درندہ حیات کش ہے اور دوسرا (دودھ) حیات بخش ہے۔

زمانہ حال میں جب مسلمانوں نے مغربی علوم پڑھے یا اپنے علوم کو مغربیوں کے ذریعے پڑھا تو وہ بھی ظاہری مشابہتوں اور مماثلتوں سے دھوکہ کھا کر اپنی بہت سی چیزوں کو غیروں کی یا غیروں سے مستعار سمجھ بیٹھے۔ ان میں تصوف اور اس سے متعلق مسئلہ وحدۃ الوجود سرفہرست ہے۔ کسی نے کہا یہ افلاطونیت ہے، کسی نے کہا یہ ویدانت ہے، کسی نے کہا یہ رہبانیت ہے۔ اے کاش وہ اولیائے عظام کی زندگیوں اور افکار سے نیک نیتی اور صحیح الیقینی سے کسی طرح واقف ہو سکتے تو اس مغالطہ میں نہ خود پڑتے اور نہ دوسروں کو ڈالتے۔ ان بزرگوں کو بے دینی نظریات کا حامل قرار دینے سے پہلے کم از کم (برصغیر کے بے دین اور گمراہ نظریات کے حامل مسلمانوں کی بات کرتا ہوں) یہ سوچ لیتے کہ اگر یہ نہ ہوتے تو آج ہم اللہ دتہ اور اللہ بخش نہ ہوتے، رام دتا اور کرشن بخش ہوتے لیکن ان میں سے بیشتر کی تحریروں اور تقریروں اور حالات وخیالات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ "بیک گیئر" لگانے کے لئے تیار ہیں۔ کچھ معاشرتی اور خاندانی مجبوریاں حائل ہیں۔ ایسے لوگوں کو اگر تصوف میں ویدانیت، نوافلاطونیت اور

رہبانیت نظر آئے تو کوئی عجیب بات نہیں۔

افلوطین (۲۰۴ء تا ۲۷۰ء) نے تصوف اور وحدۃ الوجود کی عمارت افلاطون (قبل از مسیح یونانی مفکر) کے افکار و عقائد کی بنیاد پر تعمیر کی ہے۔ وہ یہاں تک تو ٹھیک کہتا ہے کہ وجود کا اطلاق صرف اس چیز پر ہو سکتا ہے جو واحد ہو، کثرت سے پاک ہو، ناقابل تغیر و فنا ہو، غیر ممتد و بسیط ہو، غیر متحرک ہو۔ وہ کہتا ہے کہ اس معیار پر نفس ناطقہ، عقل فعال، مادہ اور روح کوئی شے بھی پوری نہیں اترتی اس لئے جس شے پر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ ان سب سے وراء الوراء ہوگی اور وہ ہستی خدا ہی ہو سکتی ہے جس سے ساری کائنات اس طرح خارج ہو کر وجود میں آئی ہے جس طرح سورج سے شعاعیں نکل کر اشیاء کو روشن کرتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ شعاعیں سورج بھی نہیں اور سورج سے الگ بھی نہیں۔ خدا سے کائنات کے صدور کے ضمن میں نو فلاطونی حکیم یہ بھی کہتا ہے کہ ہستی واحد سے (جس کی تعریف اوپر ہو چکی ہے) عقل کل سے روح اور روح سے یہ کائنات وجود میں آئی ہے۔ وہ ان تینوں کو بھی خدا کی طرح ازلی مانتا ہے۔ ظاہر ہے یہ اس توحید اور تصور باری تعالیٰ کے خلاف ہے جس کا مسلمان صوفیا پرچار کرتے ہیں۔ افلوطین مادہ کو سراسر ظلمت اور شر کہتا ہے اس طرح دنیا سے نفور کا درس دیتا ہے۔ مسلمان صوفیا مادہ کی نہیں عدم کی بات کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وجود مطلق سراپا خیر ہے اور عدم منبع شر لیکن اس منبع شر کو وہ مادہ میں نہیں دیکھتے۔ اس لئے وہ رہبانیت اور دنیا سے نفور کی بات نہیں کرتے بلکہ دنیا میں رہ کر شر کو مبدل بہ خیر کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ افلاطونیس ساری کائنات کو فریب نظر اور خواب و خیال کہتا ہے۔ مسلمان صوفی اسے اپنے وجود کے، وجود باری تعالیٰ کے محتاج ہونے کی بنا پر فکری طور پر یہ کہتے ہیں کہ اس کا کوئی وجود نہیں لیکن حسی طور پر اس کے وجود کو مانتے ہیں اور اس سے متعلق ہونے کے لئے کہتے ہیں لیکن اس طرح جس طرح کہ خالق کائنات کا منشا ہے۔ افلاطونیس روح کو دائمی ضرور مانتا ہے لیکن جسم سے نکل جانے پر اس کے تناسخ کا قائل ہے۔ یہ صورت بھی اسلامی ذہن کو قبول نہیں وہ تو ''انا للہ ان الیہ راجعون'' کا قائل ہے یعنی روح اپنے اصل مقام کی طرف (جہاں سے آئی تھی) چلی گئی ہے یہ اور اس قسم کی تمیز کی اور حدود فاصل نہ دیکھنے کی بنا پر ہی آج کے مستشرقین اور ان کے چیلے چانٹے تصوف اور نو فلاطونیت کے ایک ہونے کا مغالطہ پھیلا رہے ہیں۔

برصغیر میں ایک مفکر شنکر اچاریہ ۷۸۸ء تا ۸۲۰ء کے درمیان ہوا ہے وہ ہندوؤں کی مذہبی کتابوں اپنشدوں کی تعلیمات کا داعی اور مبلغ ہے۔ اس وقت برصغیر میں اسلام کے خیالات پھیل چکے تھے اور صوفیا جگہ جگہ موجود تھے۔ شنکر اچاریہ نے ہندوؤں کو بت پرستی سے توحید کی طرف مائل کر کے مسلمان بنانے کی صوفیانہ کوششوں کو ناکام اور زائل کرنے کے لئے خود بھی یہ کہنا شروع کر دیا کہ وجود حقیقی صرف خدا ہی کا ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے اس کا وجود حقیقی نہیں۔ یہاں آ کر وہ دھوکہ کھا جاتا ہے اور یہ کہنا شروع کر دیتا ہے کہ جس چیز کا وجود حقیقی نہ ہو وہ مایا ہے، دھوکہ ہے، وہم ہے، باطل ہے، ایسی چیز سے دل لگانا دانش مندی نہیں اور اس طرح وہ ترک دنیا کی

تبلیغ و تلقین کرتا ہے۔ وہ کائنات کو فریب اور خیال کہتا ہے اور خدا اور کائنات میں وہی رابطہ پیدا کرتا ہے جو آگ اور حرارت میں ہوتا ہے۔ اس نظریہ کو آج کل کی اصطلاح میں ویدانتی نظریہ کہتے ہیں۔ اس کے برعکس صوفیاء اشیاء (کائنات) کو حق سبحانہ تعالیٰ کے نور (اسماوصفات کی تجلی) کی جلوہ گری کہتے ہیں اور اس سے نفور کی بجائے اس کو آنے والے جہان کی زندگی کے لئے امتحان گاہ کہتے ہیں۔ وہ جب اس سے دل نہ لگانے کی بات کرتے ہیں تو اس کا مقصود یہ نہیں ہوتا کہ دنیا ترک کردو بلکہ ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دنیا اس طرح نبھاؤ جس طرح کہ خالق کائنات وررب العالمین کا منشا ہے۔ وہ اس طرح دنیا نہ نبھانے کو دنیا کہتے ہیں اور اس قسم کی دنیا سے دل نہ لگانے کی بات کرتے ہیں جیسا کہ مولانا روم کہتے ہیں

چیست دنیا؟ از خدا غافل بودن ‏ ‏ ‏ ‏ نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

(ترجمہ: دنیا کیا ہے۔ خدا سے غافل ہونے کا نام دنیا ہے۔ قماش، چاندی اور فرزند و زن دنیا نہیں۔)

وہ شنکر اچاریہ کی طرح نفی ذات، نفی کائنات اور نفی عمل کا درس نہیں دیتے، وہ دنیا کو موت کے بعد کے جہان میں جزا اور سزا کی بنیاد قرار دیتے ہیں اور ظاہر ہے جو اس دنیا کو عاقبت کے لئے امتحان گاہ قرار دے گا وہ نہ خود اور نہ دوسروں کو یہ کہہ سکتا ہے کہ دنیا سے بھاگو، تعلقات دنیا سے نفرت کرو، اپنی نفی کر دو وغیرہ وغیرہ بلکہ وہ تو اس امتحان میں پورا اترنے کی بات کرے گا جیسا کہ اس نے کی ہے۔ لیکن یار لوگ ہیں کہ تصوف کو ویدانت قرار دئے جارہے ہیں۔

دور جدید کے مغربی حکما میں یہاں میں صرف اسپنوزا اور ہیگل کا ذکر کروں گا۔ اسپنوزا کا دور ۱۶۳۲ء تا ۱۶۷۷ء ہے، وہ کہتا ہے کہ خدا وہ ہے جو اپنے وجود میں کسی دوسرے وجود کا محتاج نہ ہو۔ اس اعتبار سے وہ سچ کہتا ہے۔ افلاطون، فلاطونیس اور شنکر اچاریہ بھی یہی کہتے ہیں۔ وہ وجود حقیقی کے لئے بخود قائم ہونے کے علاوہ اس کے ازلی اور ابدی ہونے کی شرط بھی لگاتا ہے۔ یہ بھی حق ہے لیکن جب وہ یہ کہتا ہے کہ وجود حقیقی (خدا) ایک جوہر ہے جس سے کائنات کا صدور ہوتا ہے تو اس کی بات تو فلاطونوں کی سورج اور شعاع کی مثال اور شنکر اچاریہ کی آگ اور حرارت کی مثال سے مل جاتی ہے۔ ان مثالوں سے یوں مترشح ہوتا ہے کہ خدا ہی پھیل کر کائنات بن گیا ہے۔ بہ الفاظ دیگر ان کے نزدیک خدا کائنات ہے اور کائنات خدا۔ وہ خدا کے وجود کو اس طرح واحد ثابت کرتے ہیں جو اسلامی تصور توحید کے سراسر منافی ہے۔ صوفیائے اسلام یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تو کہیں الگ موجود ہے جس کی مثل کچھ نہیں۔ کوئی عقل، کوئی وہم، کوئی ادراک، کوئی فکر اور کوئی علم اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ وہ واجب الوجوب ہے اور اس کی مثل کوئی شے نہیں۔ البتہ اس کے اسماوصفات بہ شکل نور ظہور کر کے کائنات میں (اشیاء میں) جلوہ گری کر رہے ہیں۔ ان کے نزدیک اشیاء اشیاء ہیں جن کو وہ تعینات کہتے ہیں اور نور نور ہے۔ دونوں کو ایک قرار دینا شرک، زندیقیت اور کفر ہے۔ اشیاء چونکہ بخود موجود نہیں بلکہ وجود مطلق کی وجہ سے وجود رکھتی ہیں اس لئے وہ ان کو موجود

کہتے ہیں۔ ان کے لئے وجود کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ یہی معنی ہوتے ہیں ان کے اس قول کے کہ جس ہستی پر وجود کا اطلاق ہوسکتا ہے وہ صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ جو کچھ اللہ کے سوا ہے وہ موجود نہیں ہے۔ چونکہ اس کا یعنی کائنات کا موجود ہونا ''اللّٰہ نور السمٰوٰت والارض'' کا مرہون منت ہے اس لئے وہ کہتے ہیں کہ اشیاء فکری طور پر وجود نہیں رکھتیں البتہ حسی طور پر موجود ہیں اور جو موجود ہو اس سے کنارہ کشی اختیار کرنا ویدانتیوں اور نوفلاطونیوں کی تلقین کی طرح رہبانیت ہے اور خلاف اسلام ہے۔ صوفیاء اشیاء سے اس اعتبار سے دل نہ لگانے کی بات کرتے ہیں کہ ان کے اندر غرق ہو کر ہم اپنے آپ کو، اپنے خدا کو اور خدا کی طرف سے عائد فرائض اور ذمہ داریوں کو بھول نہ جائیں۔

ہیگل (۱۷۷۰ء تا ۱۸۳۱ء) یعنی ہمارے قریب تر زمانے سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ بھی دوسرے غیر اسلامی مفکروں کی طرح خدا کو ازلی اور غیر متغیر کہتا ہے لیکن عیسائیوں کے عقیدے کے مطابق اس کو باپ اور عیسیٰؑ کو بیٹا مان کر اس کی نسلی حس کا عقیدہ بھی رکھتا ہے۔ وہ باپ، بیٹا روح القدس کی تثلیت کا بھی قائل ہے۔ اس باطل عقیدہ کی بنا پر اسے یہ بھی کہنا پڑا ہے کہ خدا ایک بندہ کی شکل میں نمودار ہوا ہے۔ یہ وجود کا ایک انوکھا تصور ہے۔ اس نے لامحدود کو محدود، غیر مقید کو مقید اور لاشے کو شے بنا کر رکھ دیا ہے۔ اس نے عیسائیوں کے عقیدہ تثلیت کو حکیمانہ وحدۃ الوجود کے طور پر پیش کیا ہے۔ ظاہر ہے مسلمان صوفیوں کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہوسکتا۔ وہ تو خدا کو لم یلد ولم یولد (نہ اس نے کسی کو جنا اور نہ وہ کسی سے جنا گیا) مانتے ہیں۔ اسے بخود قائم کہتے ہیں، تولید و تناسل سے اسے پاک گردانتے ہیں۔ اگر زندیقیت، شرک اور کفر کا لیبل لگایا جاسکتا ہے تو افلاطون، فلاطینوس، شنکراچاریہ، اسپنوزا، ہیگل اور ایسے عقائد رکھنے والے دوسرے مفکروں پر لگایا جاسکتا ہے نہ کہ مسلمان صوفیوں پر۔

پانچواں مغالطہ

بھگتی تحریک اور اکبری دورالحاد کے مضر اثرات کو نہ سمجھ سکنے کا مغالطہ

برصغیر میں اسلامی حکومت کا وہ دور جو سلطان شہاب الدین محمد غوری سے لے کر لودھیوں کے زمانے تک پھیلا ہوا ہے اسلام اور اسلامی تصوف کے بھرپور پھیلاؤ کا زمانہ ہے۔ اس عرصہ میں صوفیائے کرام اور اولیائے عظام کی جو کثیر تعداد تبلیغ و تلقین میں مصروف نظر آتی ہے وہ شہنشاہ بابر کے تخت نشین ہونے کے بعد کم دیکھنے میں آتی ہے اور اس عرصہ میں ان بزرگوں کے تبلیغی نتائج بھی جتنے حوصلہ افزا بلکہ حیرت افزا ہیں وہ بھی بعد میں نظر نہیں آتے۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ ہندوؤں نے اپنی قوم کے لوگوں کو توحید، ذات پات کی برابری اور صوفیاء کے حسن کردار کی بناء پر جس تیزی سے اسلام کی آغوش میں جاتا دیکھا تھا اس سے فکر مند ہو کر انہوں نے ہندو دھرم میں ایک

تحریک پیدا کی جس کا نام تاریخ میں بھگتی تحریک ہے۔ اس کا مقصود ہندوؤں کو ہندو دھرم کے اندر رہتے ہوئے، توحید، ذات پات کی برابری وغیرہ سے آشنا کر کے، مسلمان ہونے سے روکنا تھا۔ ان بھگتوں نے برصغیر کے شمال، جنوب، مشرق اور مغرب ہر جگہ اپنے قدم جمائے اور لوگوں کی توحیدی اور درویشی پیاس بجھانے کا ہر ممکن سامان مہیا کیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام کا وہ پھیلاؤ جو مغلیہ دور سے پہلے نظر آتا ہے اگر رک نہیں گیا تو مسلمانوں کے نقطہ نظر سے خطرناک حد تک کم ضرور ہو گیا۔

شہنشاہ بابر کی موت کے بعد ہمایوں کا سوری بادشاہ سے شکست کھا کر ایران بھاگنا اور وہاں سے لاکھوں کی تعداد میں قزلباشی فوجوں اور ان کے ساتھ امراء، وزراء، ملازمین، تاجروں، عالموں اور شاعروں کا لے آنا ملک میں ایرانی تورانی نزاع بہ الفاظ دیگر شیعہ سنی نزاع کا سبب بنا اس سے بھی اسلام کے پھیلاؤ اور صوفیاء کی سرگرمیوں کو دھچکا لگا۔ ہمایوں کی موت کے بعد جب اکبر تخت نشین ہوا تو کچھ عرصہ تو وہ عقائدی اعتبار سے صحیح مسلمان اور درویشوں کا معتقد رہا لیکن بعد میں شیخ مبارک اور اس کے بیٹوں ابوالفضل اور فیضی کی تحریک پر اسلام کے مقابلے میں دین الٰہی کے نام سے اپنا مذہب ایجاد کرایا، جس کا غالب رجحان ہندو مذہب اور ہندوانہ عقائد و رسومات کی طرف تھا۔ مسلمان ہوتے ہوئے ان لوگوں نے ایسا کیوں کیا یہ تلخ بات کسی غیر جانبدار مورخ سے پوچھیے یہاں اتنا کہنا کافی ہوگا کہ یہ اسی ایرانی اثر کے مسلسل نفوذ کا نتیجہ تھا جس کا آغاز ہمایوں کے عہد میں ہو چکا تھا۔

بھگتی تحریک کے بھگتوں نے، جن میں بنگال کا چتنیہ، مدراس کا رامانج، پنجاب کا نانک، راجپوتانہ کی میراں بائی، وسطی ہند کا کبیر اور دادو زیادہ اہم اور معروف ہیں، اسلام کے خلاف اس فضا سے بھرپور فائدہ اٹھایا اور نہ صرف یہ کہ ہندوؤں کو درویشی ذوق اور توحیدی ذائقہ دے کر مسلمان ہونے سے روک لیا بلکہ مسلمانوں کو بھی ان کے اصل عقائد سے ہٹا کر ہندوانہ عقائد کی طرف راغب کر دیا۔ داراشکوہ نے ''مجمع البحرین'' کے نام سے جو کتاب ہندوؤں اور مسلمان درویشوں کے عقائد اور مشاغل و اوراد میں مطابقت اور موافقت دکھانے کے لئے لکھی ہے وہ اسی اکبری دور الحاد، دین الٰہی (دین اکبری) اور بھگتی تحریک کے درویشوں کے ساتھ مسلمانوں کی وابستگی ہی کا نتیجہ ہے۔ اورنگ زیب عالم گیر کی اپنے بھائیوں خصوصاً داراشکوہ کے ساتھ لڑائیاں محض اس لئے تھیں کہ بھائیوں کی کامیابی کے نتیجے میں برصغیر میں جو تھوڑا بہت صحیح اسلامی اثر رہ گیا تھا اس کے ختم ہونے کا بھی اندیشہ تھا۔ اورنگ زیب کا تخت دہلی پر قبضہ اس کے ہوس ملک گیری کی وجہ سے نہ تھا بلکہ اسلام اور اسلامی اقدار کو بچانے کی غرض سے تھا۔ چنانچہ کامیاب ہونے پر اس نے ہمایونی، اکبری اور بعد کے ادوار تک جسم اسلام میں پھیلی ہوئی زہریلی غدودوں کو نکال باہر پھینکنے کی پوری کوشش کی لیکن پھر بھی بہت سی گندگی اندر رہ گئی، یہاں تک کہ اس کے اپنے بیٹوں میں سے یہ صاف نہ ہو سکی۔

''رقعات عالم گیری'' میں ایسے واقعات بھی ہیں جن میں شہنشاہ اورنگ زیب اپنے بیٹوں کو گیروی رنگ کا

سادھوانہ لباس پہننے اور پہلوانی انداز کی چھب اختیار کرنے سے روکتا ہے اور اس ہیئت کذائی میں دربار میں نہ آنے کے لئے کہتا ہے۔ شہنشاہ نے اس جشن نوروز کے خلاف بھی آواز اٹھائی ہے جو مغلیہ سرکار کا سرکاری جشن بن چکا تھا وہ اسے مشہور ہندو راجہ بکرماجیت کی روایت قرار دیتا ہے۔ لیکن اکبری دور کے اثرات اتنے گہرے ہو چکے تھے کہ ان کو جڑ سے اکھیڑا جانا ممکن نہ ہو سکا۔

ملا عبدالقادر بدایونی نے اپنی مشہور تاریخ ''منتخب التواریخ'' میں اکبری عہد کا مکروہ چہرہ دکھانے کی مجاہدانہ کوشش کی ہے۔ یہ کتاب اس عہد میں شائع تو نہ ہو سکی لیکن اس کے موضوعات لوگوں تک پہنچتے رہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو عالم یا درویش اکبری دین اور احکام بے دینی کی مخالفت کرتا تھا اسے شکنجے میں کسوا دیا جاتا تھا، قید خانہ میں ڈال دیا جاتا تھا اور ملک بدر بھی کر دیا جاتا تھا۔ بعض حالات میں انہیں جبراً پوست اور شراب بھی پلا دی جاتی تھی۔ ماتھے پر تلک لگانے اور گائے کشی کو حرام قرار دینے کے لئے بھی کہا جاتا تھا۔ کھیل تماشوں، پہلوانی، کبوتر بازی اور اس قسم کی دوسری بازیوں کو فروغ دیا گیا تھا۔ تصوف اور دین کے غلط رخ پیش کرنے میں سرکاری اور غیر سرکاری سطح پر بہت کچھ کیا جاتا تھا۔ ''فصوص الحکم'' کی تعلیمات کے غلط رخ کو عام کر کے وحدۃ الوجود سے صلح کل 'ادیان محبتی' رام و رحیم کی یک جہتی اور دوسرے کئی قسم کے بے دین خیالات کو عام و خاص میں پھیلایا جاتا تھا۔ ضیا اللہ نام کے ایک شیخ تھے وہ وحدۃ الوجود کی غلط تعبیر میں پیش پیش تھے۔ بہت سے عالموں اور صوفیوں نے فصوص الحکم کا باقاعدہ درس دینا شروع کر دیا تھا۔ ان میں مولانا عزیز اللہ اور شیخ چاپئیں سرفہرست تھے۔ مولانا نظام الدین امیٹھی والے، شیخ بھیکن اور ان جیسے بعض دوسرے عالموں اور بزرگوں نے بڑی کوشش کی کہ ''فصوص الحکم'' کے مضامین کو جو عوام کی سمجھ سے بالاتر ہیں، عام نہ کیا جا سکے لیکن وہ کامیاب نہ ہوئے۔ انہوں نے غلط عالموں سے کتابیں بھی چھینیں لیکن غلط وحدۃ الوجود سے لوگوں کو دین اور شریعت کے احکام سے آزاد ہونے کی جو کھلی چھٹی مل رہی تھی اس کی وجہ سے یہ چھینا جھپٹی بھی کام نہ کر سکی۔

اکبری دور کے کئی شاعروں نے جن میں سے اکثر بے دین اور تصوف مخالف تھے۔ وحدۃ الوجود کے غلط نظریات کو عام کرنے میں بڑا کام کیا ہے۔ عبدالقادر بدایونی کہتے ہیں کہ اس قسم کے شاعر زیادہ تر حیدری مشرب تھے۔ ملا ان کو بے قید اور آزاد منش کہتے ہیں۔ غزالی مشہدی اور کاہی کو وہ اس گروہ کے سرغنہ کہتے ہیں۔ ان کے دوسرے ساتھیوں میں بدخشی، ابتری وغیرہ تھے۔ عالموں اور عالم شاعروں میں وجودی گمراہی پھیلانے والوں میں، ملا نورالدین، محمد ترخان، ملا سعید، ملا غنی، شیخ منصور، حکیم مصری، عالم کابلی، حسین ہروی، الفتی عراقی وغیرہ تھے۔ ملا عبدالقادر بدایونی ان کے متعلق کہتے ہیں کہ ان میں سنجیدگی نام کو نہ تھی۔ حکیم ابوالفتح گیلانی کے متعلق جو بادشاہ کا خاص مصاحب تھا ملا بدایونی کہتے ہیں کہ بے دینی اور بداخلاقی میں اس کی شخصیت ضرب المثل تھی۔ دین اور تصوف کے غلط رخ کے پرچار میں اس کا بڑا ہاتھ تھا۔ مذکورہ صدر عالموں اور شعرا میں بھی اکثریت اس کی

ہم مشرب اور ہم مسلک تھی۔

تصوف اور وحدۃ الوجود کو اکبری دور میں جو الحادی اور زندیقی رنگ دیا گیا۔ اس کے خلاف علمائے حق اور صوفیائے صادق نے اگرچہ آواز بھی اٹھائی لیکن جہاں بادشاہ اور اس کی حکومت کے ارکان خود اس کے پھیلاؤ میں ممد و معاون ہوں، وہاں یہ کام مشکل ہی نہیں تھا۔ قید و بند کی سختیوں کو بھی دعوت دیتا تھا۔ حق کی آواز باقاعدہ اٹھتی رہی یہاں تک کہ جہانگیر کے دور میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور شیخ احمد سرہندی نے تصوف اور دین کے میدان میں پھیلائی ہوئی گمراہیوں کا رخ موڑنے کی بڑی پامردی سے کوشش کی لیکن جو گمراہی پھیل چکی تھی اس کا پورے طور پر سدباب نہ کیا جاسکا۔

شہنشاہ اکبر نے دین الٰہی کی ایجاد کا سبب یہ بتایا تھا کہ چونکہ اسلام کو دنیا میں آئے ہوئے ایک ہزار سال گزر چکا ہے اس لئے اب اس کے قوانین و عقائد بے کار ہو چکے ہیں اور شرع محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جگہ ایک نئی شرع کی ضرورت ہے۔ ابوالفضل کا مرتب کیا ہوا ''آئین اکبری'' اس شرع اکبری کا مسودہ ہے۔ یہ ہزار سال کے بعد اسلام کی ضرورت نہ رہنے کی بات نہ جانے کس طرح اختراع کی گئی اور کس چیز پر اس کی بنیاد رکھی گئی لیکن اس دلیل کو وجہ بنا کر بنیاد رکھ ضرور دی گئی۔ اس دور میں سلسلہ نقشبندیہ کا نیا نیا برصغیر میں اجرا ہوا تھا اور خواجہ باقی باللہ کے بخارا سے دہلی آنے کی وجہ سے حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور حضرت شیخ سرہندی ان کے مرید ہو گئے تھے۔ انہوں نے اکبری دور الحاد کے اس تسلسل کو جو جہانگیر کے عہد تک پہنچ چکا تھا، چیلنج کیا اور قید و بند اور دوسری صعوبتیں اور مشکلات اٹھانے کے باوجود اپنا جہاد جاری رکھا۔ اکبر کے ہزار سالہ فلسفہ ایجاد مذہب کا، جس کی کوئی عقلی و نقلی دلیل نہ تھی، توڑ ضروری تھا۔ اس لئے حضرت مجدد الف ثانی نے اعلان کیا کہ ہر ہزار سال کے بعد دین کا خاتمہ نہیں دین کی تجدید ہوتی ہے یعنی وہی دین اسلام جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے ساتھ دنیا میں آیا تھا دوبارہ اپنے اصل چہرہ کے ساتھ نمودار ہوتا ہے اور آج اس میں جو بگاڑ پیدا ہو چکا ہے ہزاروں سال پورے ہونے پر اس کو دور کر کے اس کو اس کے اصل خدوخال کے ساتھ نمایاں کرنے کی ضرورت ہے اور تجدید دین کا یہ کام اللہ تعالیٰ نے مجھ سے لینا چاہا ہے کیونکہ میں مجدد الف ثانی (دوسرے ہزار سال کا مجدد) ہوں۔ اس موقع پر انہوں نے سو سال کے مجدد اور ہزار سال کے مجدد کا فلسفہ بیان کر کے اکبری اعلان خاتمہ دین کے مقابلے میں احیائے دین کا اعلان کر دیا اور تصوف اور وحدۃ الوجود کا اصل چہرہ نمایاں کرنے میں علماً اور عملاً کوشش کی۔

چھٹا مغالطہ

عین اور عینیت کی اصطلاح کا مفہوم نہ سمجھ سکنے کا مغالطہ

صوفیائے حق جنہوں نے مسئلہ وجود کے لئے عین اور عینیت کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں ان کو تو معلوم

تھا کہ ہمارا اس سے مقصود کیا ہے لیکن تصوف اور وحدۃ الوجود کی حقیقت اور روح سے بے آشنا لوگوں نے کہنا شروع کر دیا دیکھئے صاحب یہ وجودی صوفیا کہتے ہیں کہ کائنات عین حق ہے یا اشیا عین حق ہیں، یہ تو زندقہ ہے، یہ تو کفر ہے، یہ تو شرک ہے۔ بھلا کائنات اور اس کی اشیا حق کا عین یعنی ہو بہو حق کیسے ہو سکتی ہیں؟ عین حق کی یہ تشریح شیخ ابن عربی اور ان کے متبعین پر افترا ہے۔ یہ عینیت یا عین کے لغوی معنی مراد لینے کی وجہ سے ہے۔ شیخ ابن عربی کے نزدیک یہ لفظ مخصوص اصطلاحی معنوں میں استعمال ہوئے ہیں۔ ان اصطلاحی معنوں کے لحاظ سے عین حق سے مراد یہ ہے کہ کائنات یا اشیاء الحق کا ظہور ہیں یعنی اس کے نور (تجلی اسماء وصفات) کا مظہر ہیں۔ اس کی مزید وضاحت کے لئے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اصل وجود، الحق (خدا) کا ہے، اس کے سوا جو کچھ ہے وہ اپنا وجود نہیں رکھتا بلکہ الحق کے وجود کی وجہ سے وجود رکھتا ہے، اس لئے اس پر وجود کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اسے موجود کہہ سکتے ہیں۔ وجود نہیں وجود صرف الحق کا ہے۔ جو واحد ہے، ایک ہے، یکتا ہے، بے مثل ہے۔ وجود کے اس طرح واحد ہونے کو صوفیا وحدۃ الوجود کہہ دیتے ہیں، اس سے اتحاد، طول وغیرہ کا معنی پیدا کرنا سراسر زیادتی ہے اور یہ الزام لگانا کہ صوفیائے وجودی کائنات کو عین حق کہہ کر کائنات اور اس کی ہر شئے کو خدا قرار دے رہے ہیں ان پر بہتان باندھنے کے سوا اور کچھ نہیں وہ تو غیر خدا کی نفی کر رہے ہیں نہ کہ اثبات ۔۔۔۔۔۔۔۔ وہ تو صرف خدا کے وجود ہی کو وجود مانتے ہیں اور غیر خدا کے وجود کو وجود مانتے ہی نہیں ۔۔۔۔۔۔۔ وحدۃ الشہود کے داعی حضرت مجدد الف ثانی خود صوفیائے وجودی پر اس الزام اتحاد حلول کی اس طرح تردید کر رہے ہیں۔

''جان لیں کہ صوفیا میں سے جو وحدۃ الوجود کا قائل ہے اور اشیاء کو عین حق تعالیٰ جانتا ہے اور ہمہ اوست کا حکم کرتا ہے اس کی مراد یہ نہیں کہ اشیا حق جل سلطانہ کے ساتھ متحد ہو گئی ہیں اور تنزیہ بدل کر تشبیہ ہو گئی ہے اور واجب ممکن ہو گیا ہے اور بے چون چون ہو گیا ہے کہ یہ سب کفر و الحاد اور ضلالت و زندقہ ہے وہاں نہ اتحاد ہے نہ عینیت (ہو بہو ہونا) نہ تنزل نہ تشبیہ ۔۔۔۔۔۔۔۔ بلکہ ہمہ اوست (یا اشیا کے عین حق ہونے کے) معنی یہ ہیں کہ اشیا نہیں ہیں اور موجود صرف حق تعالیٰ ہے۔ منصور جس نے انا الحق کہا تھا اس کی مراد وہ نہیں تھی (جو عام لوگ سمجھتے ہیں) کہ میں حق ہوں یا حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ متحد ہوں یہ کفر ہے اور قتل کا موجب ہے بلکہ اس کے قول انا الحق کے معنی یہ ہیں کہ میں موجود نہیں ہوں صرف حق تعالیٰ موجود ہے۔ اس باب میں غایت (یعنی انتہائی یا اصل مقصد) یہ ہے کہ صوفیائے (وجودی) اشیا کو حق نہیں حق کے ظہورات جانتے ہیں۔''

دراصل بات یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو اس کائنات میں موجود ہے اس کے دو رخ ہیں، ایک صورت اور دوسرے معانی یا اصطلاح وجود میں ایک تعین اور دوسری حقیقت ۔۔۔۔۔۔۔ بہ اعتبار صورت ہر چیز غیر حق ہے اور بہ اعتبار معنی ہر چیز عین حق ہے۔ یعنی ظہور حق ہے یا الحق کے اسماو صفات (نور) کا ظہور ہے۔ اس لئے اشیاء کو ان کی صورت (تعین) کے اعتبار سے کثیر کہیں گے لیکن معنی (حقیقت) کے لحاظ سے واحد کیونکہ سب میں ایک ہی تجلی نور کا

ظہور ہے۔ بہ اعتبار صورت یا تعین ہر شے کا مرتبہ اور مقام الگ الگ ہے۔اس لئے ان میں آپس میں تمیز کرنا بھی ضروری ہے اوران میں اورالحق میں فرق روارکھنا بھی لازمی ہے۔جولوگ اس فرق اور تمیز کوملحوظ نہیں رکھتے اوراشیاء کوالحق یا خدا کہہ دیتے ہیں وہ واقعی کفروزندقہ کے مرتکب ہوتے ہیں لیکن صوفیائے وجودی اس فرق اور تمیز کوشدومد سے قائم رکھتے ہیں وہ اشیا کوازروئے صورت وتعین توغیرحق اورکثیر کہتے ہیں لیکن ازروئے معانی وحقیقت الحق اور واحد قرار دیتے ہیں کیونکہ ہر شے کے پیچھے (باطن میں) ایک ہی تجلی کی جلوہ گری ہے، یہ ہے مفہوم کثرت میں وحدت کا یا ہمہ اوست کا۔۔۔۔۔۔۔۔

ساتواں مغالطہ

وجودوشہود میں نزاع دیکھنے کا مغالطہ

وجوداورشہود میں نزاع اور ضد کا معاملہ ان لوگوں کا پیدا کیا ہوا ہے جوان کی حقیقت سے نابلد ہیں ورنہ خود حضرت مجدد الف ثانی نے جن سے شہود کا نظریہ منسوب ہے ان دونوں میں تطبیق پیدا کی ہے اور کہا ہے کہ ان میں صرف الفاظ اور بیان کا فرق ہے ورنہ حقیقت دونوں کی ایک ہی ہے یہ بات پہلے کئی دفعہ ہو چکی ہے لیکن مکرر بیان کرنے میں اس لئے ہرج نہیں کہ ایسی دقیق بات بار بار کرنے اور پڑھنے سے ہی دماغ میں پڑتی ہے۔
حضرت مجدد الف ثانی یہ کہتے ہیں کہ وجود حقیقی صرف اللہ کا ہے اور ممکنات کا وجود ظلی ہے۔شیخ اکبر بھی یہی کہتے ہیں کہ وجود حقیقی صرف اللہ کا ہے اور ممکن کا وجود موہوم ہے۔فرق ظل اور موہوم کے الفاظ میں ہے۔حضرت مجدد نے ظل کہہ کر ہماری ظاہری نظروں کے لئے اس کی موجودگی قائم رکھی ہے۔شیخ ابن عربی نے یہ سمجھ کر کہ ظل (سایہ) کا چونکہ اپنا مستقل وجود نہیں بلکہ کسی شے کی وجہ سے ہے اس کوموہوم کہہ دیا ہے یعنی حسی اعتبار سے وہ شے ہے تو سہی لیکن اپنے وجود کے لحاظ سے نہیں ہے۔یعنی ظاہری حسوں کے اعتبار سے ان کوعدم یا موہوم نہیں کہا جارہا ہے بلکہ اس طور پر کہا جارہا ہے کہ ان کووجود چونکہ حق تعالیٰ کے اسماوصفات کی تجلی (یا نور خدا) کی وجہ سے قائم ہوا ہے اس لئے جہاں تک وجود کے اطلاق کا تعلق ہے وہ عدم ہیں وجود کا اطلاق صرف اللہ تعالیٰ کی ذات پر ہی ہوسکتا ہے جو بخود قائم ہے اور جو اپنے ہونے میں کسی کا محتاج نہیں۔جو اپنے ہونے میں کسی دورے کا محتاج ہو وہ وجود نہیں کہلا سکتا البتہ اس کو موجود کہہ سکتے ہیں۔۔۔۔۔
معدوم سے جولوگ یہ مراد لیتے ہیں کہ صوفیائے وجودی کے نزدیک عالم اس طرح معدوم ہے کہ گویا اس کا وجود ہی نہیں ہے،صوفیا کی بات کوغلط سمجھا ہے اوراس غلط تفہیم کی بنا پران پر ترک دنیا اور رہبانیت جیسے الزام لگانا ہے۔

صوفیائے وجودی کے الفاظ وبیانات سے غلط نتائج مرتب کرنے کا مغالطہ

''فصوص الحکم'' (عربی) کے اردو مترجم مولانا عبدالقدیر صدیقی صدر شعبہ دینیات کلیہ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن ''طریق ترجمہ وشرح'' کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں کہ لوگوں کو شیخ (ابن عربی) کی طرز تحریر سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے بڑی بڑی غلط فہمیاں ہورہی ہیں بعض ان کو قطب معرفت سمجھتے ہیں اور قرآن شریف کی آیتوں کی تاویل کرتے ہیں مگر شیخ کے اقوال کی تاویل نہیں کرتے اور بعض ان کے برعکس شیخ کی تکفیر میں بھی تقصیر نہیں کرتے، بعض نادان یورپ زدہ شیخ کے فلسفے یا حکمت کو افلاطون کا فلسفہ سمجھتے ہیں مگر ان کی سمجھ میں نہیں آتا کہ تمام کتاب جنید بغدادی، ابویزید بسطامی، سہیل بن عبداللہ تستری کے اقوال اور آیات قرآن مجید واحادیث شریف سے بھری پڑی ہے اور (شیخ) اپنے کشف کا بھی جابجا ذکر کرتے ہیں مگر اس میں افلاطون کا کسی ایک جگہ بھی ذکر نہیں اول تو یہ ثابت ہی کب ہوا ہے کہ فلسفہ افلاطون کی کتاب شیخ کو پہنچی تھی کسی دشمن مسلمانان نے لگا دیا کہ شیخ نے افلاطون سے لیا ہے مقلدوں کے لئے بس آیت اتر آئی۔ شیخ کے کلام میں بکثرت مشاکلہ ہے۔ مشاکلہ عربی زبان میں بھی ہے اور دوسری زبانوں میں بھی۔ اشعار میں بھی ہے اور نثر میں بھی، کلام اللہ میں بھی ہے اور دوسروں کے کلام میں بھی مشاکلہ کیا ہے ایک لفظ پہلے آتا ہے اور اپنے اصل معنی میں رہتا ہے پھر وہی لفظ دوبارہ آتا ہے اور اس سے دوسرے معنی مراد لئے جاتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص کہے تم نے مجھ سے خباثت کی اب میں بھی دیکھوں کیسے خباثت کرتا ہوں (اس دوسرے لفظ خباثت سے مراد وہ نہیں جو پہلے لفظ خباثت کی مراد ہے) بلکہ یہاں مراد ہے کہ دیکھئے میں اس خباثت کا کیا انتقام لیتا ہوں......قرآن مجید میں ہے ''ومکرو ومکر اللہ واللہ خیر الماکرین'' (انہوں نے مکر کیا، اللہ نے اس کی سزا دی اور اللہ مکاروں کو سزا دینے میں بڑا سخت ہے۔) (اس میں دیکھئے پہلے مکر کے اور معنی ہیں اور دوسرے کے اور) شیخ ابن عربی کہتے ہیں ''فیعبدنی واعبدہ'' حق تعالیٰ کے صفات اضافیہ مثلاً رزاق، معطی، رب کو اپنے ظہور میں عبد کی ضرورت ہے اور عبد تو اپنے رب کی طرف تمام وجود ہیں اور تمام قوتوں میں محتاج ہے.....ایسی صورت میں فقیر لفظی ترجمہ کو مناسب نہیں سمجھتا بلکہ مرادی معنی بیان کرتا ہے تاکہ سوئے ادبی کی صورت بھی پیدا نہ ہو۔ (مراد یہ ہے کہ ایسی عبارتوں میں اعتباری معنی مراد لینے کی ضرورت ہے) شیخ جب ایک دفعہ ایک مسئلے کو جامع مانع اور قیود وشرائط لگا کر بیان کردیتے ہیں تو طالب پر اعتماد کرتے ہیں کہ وہ اس کو ہمیشہ پیش نظر رکھے گا اور بار بار شرائط وقیود نہیں لگاتے مثلاً ایک دفعہ لکھ دیا کہ موجود فی الذات خدا کے سوا کوئی نہیں، سب ماسوا اللہ موجود بالعرض

ہے پھر کہیں لکھ دیں گے کہ خدا کے سوا کوئی نہیں یعنی (مراد ہے بالذات کوئی نہیں) اس کے معنی ہرگز یہ نہیں ہیں کہ حقائق اشیاء باطل ہیں یا عبد و رب میں کوئی فرق نہیں (اس بات کو دھیان میں نہ رکھنے والے غلط فہمیاں پھیلاتے ہیں)۔

ادیبوں کی عادت ہے کہ کمزور اور ناقابل لحاظ شے کو بمنزلہ عدم کے سمجھتے ہیں جیسے کہتے ہیں کہ آپ کے سوا دینے والا ہے کون یعنی (مراد یہ ہوتی ہے) کہ آپ کی جود و سخا کے مقابل دوسروں کی داد و دہش ناقابل ذکر ہے، ہیچ پوچ ہے۔ اسی طرح خدا کے بالذات وجود و قوت کے مقابل بندوں کا وجود اور قوتیں ناقابل شمار (یعنی کسی شمار اور گنتی میں) نہیں۔ (سب) حکم عدم میں ہیں۔ ادبی جملے میں جو لطف ہے وہ منطقی قضیے میں کہاں۔ ہر جگہ منطق لطف سخن کو نابود کر دیتی ہے (معترضین شیخ نے اس اسلوب کو بھی نہیں سمجھا)

بعض الفاظ کے خود لغت میں مختلف معنی ہوتے ہیں مثلاً عین، آفتاب، ذات، طلا یعنی سونا چشمہ آنکھ گھٹنا ایسے لفظ کو مشترک کہتے ہیں بعض الفاظ کے معنی لغت اور زبان میں کچھ اور ہوتے ہیں اور عرف شرع یا اصطلاح خاص میں کچھ اور۔ مثلاً پیغام بر (پیغمبر) (بمعنی) پیغام لانے والا اور عرف شرع میں وہ خدا کا معصوم و ممتاز بندہ جو پیغام الٰہی اس کے بندوں کے پاس لاتا ہے۔ رسول کی بھی یہی حالت ہے وحی (بمعنی) اشارہ الہام رسول پر نازل ہونے والے احکام ہے۔ ''اوحی النحل'' شہد کی مکھی کے دل میں ڈالا ''واوحینا الی ام موسیٰ'' ہم نے موسیٰ کی ماں کو الہام کیا۔ نبی (بمعنی) باخبر واقف پیغمبر خدا ہے۔ ان سب مقامات میں قرائن سے معنی متعین ہوتے ہیں۔ بعض جگہ شیخ (ابن عربی) نے نبی کا لفظ واقف و خبردار کے معنی میں استعمال کیا ہے نہ کہ بمعنی پیغمبر و صاحب نبوت۔ مخالفوں کو موقع مل گیا کہ شیخ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی سلسلہ نبوت کے جاری رہنے کے قائل ہیں۔ ایسی صورت میں فقیر مترجم مسئلے کو صاف کر دیتا ہے یہاں شیخ ''ابن عربی'' نے اس لفظ کو لغوی معنوں میں استعمال کیا ہے نہ کہ عرفی شرعی معنوں میں۔ ''فصوص الحکم'' میں اس قسم کے متعدد مقامات ہیں شیخ کے عقائد نامہ سے زیادہ (جو انہوں نے اپنے عقائد پر مشتمل ''فتوحات مکیہ'' کے شروع میں درج کر دیا ہے) کون سا قرینہ ہو سکتا ہے کہ یہاں لغوی معنی مراد ہیں نہ کہ اصطلاحی شرعی (معترضین نے اس تمیز کو نہ سمجھ سکنے کی بنا پر شیخ ابن عربی پر طرح طرح کے بہتان باندھے ہیں اور اپنی جہالت کی نمائش کی ہے)۔

بعض دفعہ متضاد الفاظ معاً استعمال کرنے سے لطف کلام بڑھ جاتا ہے مثلاً ھو الاول والاخر والظاھر والاباطن۔ مجبوراً فقیر کو وجہ اعتبار و لحاظ دکھانی پڑتی ہے مثلاً وہ اول ہے بہ لحاظ احدیت ذات کے اور آخر ہے بہ اعتبار واحدیت و اسما و صفات کے، وہ ظاہر ہے بہ لحاظ آثار کے اور باطن ہے بہ اعتبار کنہ حقیقت کے۔ (اے کاش معترضین بھی اس انداز تفہیم کو پیش نظر رکھتے اور خواہ مخواہ اعتراضات کا سلسلہ شروع نہ کرتے) شیخ (ابن عربی) بکثرت اعتبار کو استعمال کرتے ہیں۔ ایک شخص کے قول کو یا شعر کو اپنے حسب حال ڈھال لینا اعتبار ہے۔ حضرت سلطان

العارفین شیخ عمر بن فارض البکری کا دیوان مشہور ہے ہر مذہب کے لوگ اس سے لطف اٹھاتے ہیں۔ان کا ''قصیدہ خمریہ'' اور ''تائتہ البکری'' معروف ہے۔ بڑے بڑے فاضلوں نے اس کی شرح لکھی ہے ان میں سے مولانا عبدالرحمان جامی کی ''لوامع'' مطبوع و متداول ہے اس سے ہر شعر کو حقانی معانی پر ڈھال لینے کی طرف راستہ ملتا ہے) کون سا نادان سمجھے گا کہ سلطان العاشقین شراب خوار تھے اور ام الخبائث کی ثنا خوانی کرتے تھے۔ اور مرزا عبدالقادر بیدل یا خواجہ شمس الدین حافظ کا مقصود شراب سے ام الخبائث تھا۔اس سے (ان لوگون) کی مراد جوش محبت ہے۔لیلیٰ مجنوں کی ہڈیاں تک باقی نہیں شاعر اس خاص مرد (اور) خاص عورت پر شعر کہتے ہیں (ان کی) مجنوں سے مراد عاشق (ہوتا) ہے اور لیلیٰ سے مراد محبوب (ہوتا) ہے۔

بعض حضرات نے قرآن مجید سے اعتبار لینے اور عبرت حاصل کرنے کے اصول میں رسالے لکھے ہیں۔شیخ (ابن عربی) نے بھی آیات قرآنی سے اعتبارات پیدا کیے ہیں وہ تفسیر قرآن شریف نہیں ہیں (انہیں) تفسیر سمجھنا اور شیخ سے لڑنا ظلم ہے ظلم ہے ''سخن شناس نہ ای دلبرا خطا ایں جا ست'' مثلاً شیخ ابن عربی اعتبار لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موسیٰ یعنی قلب سلیم اور ہارون یعنی قلب مستقیم فرعون یعنی نفس لعین کے پاس تبلیغ حق کرنے کے لئے پہنچے۔توحید الٰہی کی طرف دعوت دی وہ سرکش (یعنی فرعون یعنی نفس لعین) کب ماننا تھا موسیٰ (قلب سلیم) نے چند آثار قدرت الٰہی و معجزات پر متوجہ کرایا اور معجزے دکھائے اس نے بھی چند قوت ارادی کے کرتبوں (یعنی جادو) کے ساحروں کو پیش کر دیا موسیٰ (قلب سلیم) کے عصا کے سامنے وہ کیسے ٹھہر سکتے تھے قوت ارادی کے کرتب بھی روحانیت کی جنس سے تھے انہوں نے آثار قدرت الٰہی دیکھ کر حق المعبود کے سامنے سر جھکا دیے۔فرعون نفس چونکہ روحانیت سے نا آشنا تھا اس نے نہ سمجھا اور نہ مانا۔موسیٰ قلب سلیم مع متبعین خیالات طیبہ فرعون نفس کے شر سے محفوظ رہنے کے لئے دریائے وحدت حق میں سے پار نکل گئے اور سرزمین بقاباللہ میں پہنچ گئے فرعون نفس نے اپنے خطرات واہیہ کے لشکر کے ساتھ ان کا تعاقب کیا دریائے وحدت میں ڈوبنے لگا تو چلا اٹھا کہ میں بھی موسیٰ قلب سلیم اور ہارون قلب مستقیم کے رب پر ایمان لاتا ہوں لہٰذا فرعون نفس ایمان کے ساتھ طاہر و مطہر فنا ہو گیا آگے بقاباللہ کی سرزمین میں قلب سلیم اور عقل مستقیم تو رہتے ہیں مگر نفس اور اس کے وساوس و خطرات کا بالکل پتہ نہیں۔یہ انداز بیان جو شیخ ابن عربی نے موسیٰ و فرعون کے واقعہ کے بیان میں اختیار کیا ہے اسے ہم تفسیر نہیں اعتبار کہیں گے۔معترضین جن میں سے تقریباً سب کے سب قرآن اور اس کی تفسیر سے نابلد ہیں اعتباری معنوں کی بجائے تفسیری معنی لے کر شیخ پر طرح طرح کا کیچڑ اچھالتے ہیں اپنے اندر کی خباثت کو نہیں دیکھتے۔صوفیائے وجودی کے کلام نظم و نثر میں کفر و اسلام رندی و زہدی اور شراب و کباب کے جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان سے لغوی معنی مراد لینے کی بجائے مذکورہ بالا اصول کے تحت ہمیں اعتباری معنی لینے چاہئیں ان کے بیان میں بھی اگر رندانہ اور کافرانہ انداز ہو تو وہاں بھی اعتبار کا معیار اپنانا چاہیے۔

هم سایہ وہم نشیں و ہمرہ ہمہ اوست
در دلق گدا و اطلس شہ ہمہ اوست
در انجمن فرق و نہاں خانہ جمع
باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست
(جامی)

(ترجمہ: ہم سایہ ہم نشین ہمراہ سب وہی ہے دلق گدا میں اور اطلس شاہ میں بھی وہی ہے، نہاں خانہ جمع میں اور انجمن فرق میں بھی وہی ہے، خدا کی قسم وہی ہے پھر اللہ کی قسم وہی ہے)

ایسے ہی انداز بیان کو دیکھتے ہوئے معترضین نے کہا ہے کہ دیکھئے صاحب! صوفیاء نے واجب تعالیٰ کو ممکن قرار دے دیا ہے اور ممکنات کی صفات و افعال کو حق تعالیٰ کی صفات اور افعال بنا دیا ہے حالانکہ یہ غلط فہمی صوفی شاعر کے اعتباری اور استعاراتی طرز بیان کو نہ سمجھنے کی بنا پر ہے۔ اپنی اصلاح کے لئے مولانا جامیؒ کی ''شرح لوائح'' دیکھئے۔ معلوم ہو جائے گا کہ اس یا اس قسم کی اور ابیات کا اصل مفہوم کیا ہے۔ خصوصاً انجمن فرق اور نہاں خانہ جمع کی اصطلاحات کی رمز پا یئے تشکیک ختم ہو جائے گی۔ اس سے اکثر صوفیا کی سکریات، شطحیات اور خمریات کے مفاہیم اصلی کا بھی پتہ چل جائے گا اور کفر و اسلام سے ان کی اصل مراد کیا ہے اس کا علم بھی ہو جائے گا۔ شطحیات میں سے ایک مثال ایک بزرگ عین القضاۃ ہمدانی کو یہ قول ہے کہ

آں را کہ شما خدا می داند شما خدا می داند نزد ما محمد ﷺ است
و آنکہ شما محمد ﷺ می داند نزدیک ما خدا است

(ترجمہ: جس کو تم خدا جانتے ہو میرے نزدیک وہ محمد ﷺ ہیں اور جن کو تم محمد ﷺ جانتے ہو میرے نزدیک وہ خدا ہے)

اس شطح کے ظاہری معنی ضرور ہمارے کان کھڑے کریں گے لیکن جن کو معلوم ہے کہ ان الفاظ کے پیچھے راز کیا ہے وہ لطف اندوز ہوں گے۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی جو شرع متین کے عظیم پیرو کار اور داعی ہیں اپنی کتاب ''انفاس العارفین'' میں یہ فقرہ لکھ کر کہتے ہیں کہ یہ شطح ہے اس کے ظاہری معنی مراد نہیں لینے چاہئیں اس سے مراد یہ ہے کہ

''محمد ﷺ حق تعالیٰ کے آئینہ اور اس کے مظہر اتم ہیں اور حقیقت محمدیہ ﷺ تعین اول جامع تعینات اور مظاہر (مظاہر کے معنی وہ صور علمیہ یا اعیان ثابتہ ہیں جس کو حقیقت محمدیہ ﷺ کہتے ہیں اور جن کے ذریعے سے نور خدا کا کائنات میں ظہور ہو رہا ہے) اور کائنات ان سے یعنی حضرت محمد ﷺ کی حقیقت سے ظہور پذیر ہوتی ہے حضرت قضاۃ ہمدانی نے مذکورہ بات اس اعتبار سے کی ہے۔''

اب ہم عالم اجل بزرگ باشرع صوفی بے بدل حضرت شاہ ولی اللہ کی باتیں مانیں یا شریعت و طریقت کے رموز سے نا آشنا بلکہ بے دین لوگوں کے قول کا یقین کریں۔ یقیناً ہمیں شاہ ولی اللہ اور ان جیسے دوسرے

بزرگوں کی بات تسلیم کرنی ہوگی جو ایسی بات کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ آخر میں ایک اور فارسی شعر اور اس کی شرح کا ذکر کر کے اس موضوع پر بات ختم کی جائے گی۔

''انفاس العارفین'' میں مضمون بالا کی وضاحت اور اثبات میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی شیخ فریدالدین عطار کا ایک شعر لکھ کر اس کی ایک بزرگ کے حوالے سے تشریح کرتے ہیں۔ شعر یہ ہے

عشق را با کافری خویشی بود　　　کافری را مغز درویشی بود

اس میں کفر سے مراد نسب اور دوسری اضافی چیزوں کا پوشیدہ رکھنا نہ کہ کفر جو اسلام کے مقابلے میں ہے۔

کفر و اسلام رندی و خمریات اور حسن و عشق سے متعلق الفاظ و علامات سے صوفیا کی کیا مراد ہوتی ہے اس کے لئے فقیر حقیر مؤلف کتاب کی تصنیف ''اردو شاعری کی مذہبی اور صوفیانہ تلمیحات'' دیکھئے۔ مولانا حالی نے ''مقدمہ شعر و شاعری'' میں بہ عنوان غزل میں بھی اس بحث کو چھیڑا ہے اور بتایا ہے کہ بعض صوفی شاعر جب کفر، رندی اور شراب کی باتیں کرتے ہیں تو ان کا اصل مقصود وہ نہیں ہوتا جو قاری بادی النظر میں لیتا ہے۔ بلکہ کچھ اور ہوتا ہے جس سے آشنا ہونے کے لئے صوفیا کے اس اسلوب سے واقف ہونا ضروری ہے علامہ اقبال ہی کو لیجئے انہوں نے جو ''ساقی نامہ'' لکھا ہے کیا اس سے مراد ہم مجازی شراب خانے کا ساقی لے لیں گے ہرگز نہیں۔ جب وہ یہ کہتے ہیں۔

اٹھا ساقیا پردہ اس راز سے　　　لڑادے ممولے کو شہباز سے

تو کیا یہ پردہ مے خانہ کا کوئی ساقی اٹھائے گا۔ ہرگز نہیں وہ تو کوئی اور ساقی ہے جس کو رمز آشنا جانتے ہیں۔ اقبال جب یہ کہتے ہیں۔

تو میری رات کو مہتاب سے محروم نہ رکھ　　　تیرے شیشے میں ہے وہ ماہ تمام اے ساقی

تو کیا یہاں بھی ساقی مجازی شراب خانے ہی کا ہوگا۔ بالکل نہیں یہ استعارہ کسی اور طرف اشارہ کر رہا ہے اصل میں یہاں غالب والی بات ہے

ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو　　　بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

نواں مغالطہ

تصوف (وحدت الوجود) کو ''برائے شعر گفتن خوب است'' سمجھنے کا مغالطہ

طریقت اور شریعت ایک دوسرے کی عین ہیں۔ شریعت کے بغیر طریقت کا اعتبار نہیں اور طریقت کے

بغیر شریعت میں اخلاص نہیں۔ اس موضوع پر صوفیائے کرام کے ہزاروں اقوال اور سینکڑوں رسالے، کتب، ملفوظات اور مکتوبات مل جائیں گے اتنے اہم مسلک کو بعض لوگوں نے یہ کہہ کر بے حیثیت اور بے آبرو کرنے کی کوشش کی ہے کہ "تصوف برائے شعر گفتن خوب است" کہ تصوف شعر کہنے کے لئے خوب ہے۔ مولانا شبلی نعمانی نے "شعرالعجم" حصہ پنجم (ص ۱۶۴) میں اس قسم کی بات کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ

"وحدۃ الوجود کا مسئلہ سرتاپا شاعری ہے۔ ہر چیز خدا ہے۔ تمام عالم اس کی اشکال گوناگوں کا مظہر ہے۔"

یہ بات تو ہم دسویں مغالطہ میں کریں گے کہ مولانا شبلی کچھ بھی کیوں نہ ہوں بہر حال وہ مسئلہ وحدۃ الوجود سے علمی اور عملی دونوں اعتبار سے ناواقف تھے۔ اتنے عظیم اور معرکتہ الآرا مسئلہ کو برائے شعر گفتن خوب کہنا یا سرتاپا شاعری قرار دینا، دعویٰ مقولہ کے داعی کا تصوف کی حیثیت کو کم کرنے اور صوفی شاعروں کے مضامین کی معنوی اصلیت و حقیقت پر پردہ ڈالنے کے مترادف ہے۔ انہوں نے اور ان کی ریس میں جدید دور کے کئی بزعم خود محققین اور بے دینی اور مارکسی نقطہ نظر رکھنے والے ناقدوں نے جن میں مسلمانی کا ظاہری لیبل لگانے والے بھی شامل ہیں، تصوف اور وحدۃ الوجود کے مضامین کو، شاعروں کی جذبہ آرائی اور اسلوب زیبائی ہی سے تعبیر کیا ہے۔ مرزا غالب مرحوم نے اگر یہ کہا ہے کہ

ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو　　　بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

تو اس سے ان کا مقصود تصوف کی حیثیت کم کرنا نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ تصوف یا حقیقت کی بات اگر شاعری میں کرنا ہو تو اس کے لئے مصطلحات خمریات یا علامات عاشقانہ کا استعمال ضروری ہے جس کے بغیر وہ کلام منظوم تو ضرور بن جائے گا لیکن شعریت کے جوہر سے محروم رہے گا۔ علامہ اقبال نے اسی بات کو یوں کہا۔

حق اگر سوزے نہ دارد حکمت است　　　شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

ترجمہ: حق اگر سوز نہیں رکھتا (تو چاہے شعری فارم میں کیوں نہ بیان کیا ہے) وہ حکمت ہی کی بات رہتی ہے شعر نہیں کہلا سکتا۔ حق اور حکمت شعر اس وقت بنتی ہے جب شاعر کے دل کا سوز اس میں شامل ہوتا ہے۔

صوفیانہ شاعری کرنے والے شاعر جن میں بڑے بڑے عظیم شاعر شامل ہیں۔ "تصوف برائے شعر گفتن خوب است" کے نقطہ نظر سے شاعری نہیں کرتے بلکہ تصوف کو دل نشین بنانے کے لئے شاعرانہ اسلوب اختیار کرتے ہیں۔ اتنے خشک موضوع کو یعنی تصوف کے فلسفیانہ اور حکیمانہ رخ کو شعر کے خوب صورت چوکھٹے میں سجانے کے لئے انہیں بادہ و ساغر، کفر و اسلام، عشق و عاشقی اور ان سے متعلق اصطلاحات و علامات استعمال کرنی پڑتی ہیں، اگر وہ ایسا نہ کریں تو شعر میں دلربائی اور زیبائی پیدا نہ ہو اور اگر یہ نہ ہو تو دوسروں تک ابلاغ کے دوران اس میں تاثیر اور جاذبیت کس طرح آئے اور پھر ان کی شعری استعداد اور استادانہ قادر الکلامی کو کون تسلیم کرے۔ اس لئے تصوف کو "برائے شعر گفتن خوب" یا "سرتاپا شاعری" کہنا درست نہیں۔ کہنا یہ چاہیے کہ شاعروں نے تصوف

اور حکمت کے مضامین کو اپنی قادر الکلامی کے وصف سے رنگ برنگ کے جاذب نظر اور دل نشین اسلوبوں میں ڈھال کر قاری کے لئے ان میں چاشنی اور جاذبیت پیدا کی ہے۔ یہ ان لوگوں کا تصوف اور شاعری دونوں پر احسان عظیم ہے۔

جہاں تک ''برائے شعر گفتن خوب است'' کی بات ہے چلئے نظر انداز کی جاسکتی ہے لیکن جب شبلی یہ کہتے ہیں کہ وجودی صوفیا ہر چیز کو خدا کہتے ہیں، جیسا کہ انہوں نے مذکورہ بالا بیان میں کہا ہے یہ ان پر صریحاً بہتان ہے اور مسئلہ وحدۃ الوجود کی حقیقت سے بے خبری کا نتیجہ ہے۔ خواجہ حافظ شیرازی اور خواجہ فرید الدین عطار کی شاعری پر تبصرہ کرتے ہوئے بھی انہوں نے اسی انداز کی بات کی ہے۔ کہتے ہیں کہ

''جو صوفیا وحدۃ الوجود کے قائل ہو جاتے ہیں اس کی وجہ زیادہ تر یہ ہوتی ہے کہ نور حقیقی کا پرتو اشیا پر ہے اس لئے ایک صاحب دل جو عشق و محبت سے لبریز ہے جہاں یہ پرتو دیکھتا ہے فریفتہ ہو جاتا ہے اور اس کو اصل اور فرع میں تمیز نہیں رہتی۔''

مولانا شبلی کا یہ کہنا کہ صوفی شاعروں نے جن میں مولانا روم، خواجہ حافظ شیرازی، مولانا عبدالرحمٰن جامی، خواجہ فرید الدین عطار، اوحدالدین کرمانی، سحابی اور مغربی جیسے صوفی اور دوسرے شاعر شامل ہیں اصل اور فرع میں تمیز روا نہیں رکھی، ان پر بہتان ہے۔ شبلی جیسے محقق اور ادب فہم کو ان کے اسالیب اور الفاظ و مصطلحات کے رموز و اسرار سے واقفیت حاصل کرنے کے بعد قلم چلانا چاہئے تھے۔ حافظ محمود شیرانی نے شبلی کی ایسی ہی تخلیق کی خبر اپنی مشہور کتاب ''تنقید شعر العجم'' میں کی ہے۔

علامہ اقبال بھی، اس زمانے میں جب انہوں نے ''مثنوی اسرار خودی'' لکھی ہے، حرکت و عمل کے فلسفہ میں پھنس کر وجودی شاعروں پر برستے نظر آتے ہیں لیکن عمر کے آخری حصے میں حقیقت ہاتھ آنے پر رجوع کر لیتے ہیں غالباً شبلی رجوع نہ کر سکے، ہاں سوانح مولانا روم میں ایک فقرہ ضرور ہے جس سے ان کی تبدیلی ذہن کا پتہ چلتا ہے اور وہ فقرہ ہے۔

''وحدۃ الوجود کے بغیر کام نہیں چلتا۔''

علامہ اقبال نے ''مثنوی اسرار خودی'' کی پہلی اشاعت کے دیباچے اور متن میں صوفیا اور صوفی شاعروں کی جو خبر لی تھی علمائے وقت اور صوفیائے زمانہ کے احتجاج پر انہیں اس سے رجوع کرنا پڑا تھا، اس دور میں صوفیا اور وحدۃ الوجود کے خلاف ان کے جو شدید جذبات تھے ان کا ذکر آئندہ باب میں ملے گا لیکن شاعری کے اعتبار سے یہاں ان کے ایک مکتوب کا ذکر ضروری ہے۔ یہ مکتوب انہوں نے ۱۹ جولائی ۱۹۱۴ء جو سراج الدین پال کے نام لکھا تھا۔

''تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے جس نے ''لمعات'' میں ''فصوص الحکم'' (محی الدین ابن عربی) کی

تعلیم کو نظم کیا ہے جہاں تک مجھے علم ہے ''فصوص'' میں سوائے زندقہ اور الحاد کے اور کچھ نہیں، اس پر انشاء اللہ میں مفصل لکھوں گا اور سب سے آخری شاعر حافظ ہے (اگر اسے صوفی سمجھا جائے) یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی ہے اور ہونا بھی یہی چاہئے تھا۔ جب قوم میں طاقت اور توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی تھی تو پھر اس قوم کا نقطہ نگاہ بدل جایا کرتا ہے۔ ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا وجہ تسکین۔ اس ترک دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی و کاہلی اور اس شکست کو جو ان کو تنازع للبقا میں چھپایا کرتی ہیں۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھئے کہ ان کی ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔''

علامہ اقبال یہاں مستشرقین کی زبان استعمال کر رہے ہیں، اگر انہیں اس دور میں بھی اپنے ذاتی مطالعہ اور پہلے سے موجود ذہنی تحفظات سے ہٹ کر فیصلہ کرنا ہوتا تو وہ وہی فیصلہ کرتے جو بعد میں انہوں نے فقر اور وجود کی بھرپور حمایت میں کیا ہے۔ یہی شعرا جو تصوف کے علم بردار ہونے کی بنا پر اس خط میں اقبال کو ملحدانہ نظریات کے حامل نظر آتے ہیں صحیح الخیالی کے راستہ پر آنے کے بعد اسلامی نقطہ نظر کے حامل دکھائی دینے لگتے ہیں، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اقبال اپنی ابتدائی زندگی میں فقر اور ان سے متعلق نظریات کو صحیح سمجھ نہیں پائے تھے۔ صحیح وہی تھا جو انہوں نے اپنی زندگی کے آخری حصہ میں نہ صرف یہ کہ سمجھا تھا بلکہ اس کی شد و مد سے تلقین بھی کی تھی۔ اس سلسلہ میں ان کے صوفی شاعروں کے متعلق تبدیل شدہ نظریہ کو مندرجہ ذیل اشعار کے آئینہ میں دیکھئے۔

مولانا روم کے متعلق کہتے ہیں:

زرومی گیر اسرار فقیری — کہ آں فقر است محسود امیری
مرشد رومی حکیم پاک ذات — سر مرگ و زندگی برما کشاد
باز برخوانم زفیض پیر روم — دفتر سربستہ اسرار علوم
پیر رومی را رفیق راہ ساز — تا ترا بخشد خدا سوز و گداز

ترجمہ: رومی سے اسرار فقیری حاصل کر کیونکہ جس فقر کی بات رومی کرتا ہے اس پر اسیری حسد کرتی ہے۔

حکیم پاک ذات مرشد رومی نے مجھ پر موت و حیات کے راز کھولے ہیں۔

پیر رومی کو رفیق راہ بنا تا کہ خدا تجھے سوز و گداز کی نعمت عطا کرے

تو بھی ہے اسی قافلہ شوق میں اقبال — جس قافلہ شوق کا سالار ہے رومی

یہ چند اشعار ان بیسیوں اشعار میں سے ہیں جو اقبال نے تاتاری یورش کے بعد پیدا ہونے والے ایک فقیر کے متعلق بدلے ہوئے نظریات کے تحت کہے ہیں۔ اسی عراقی کو جسے وہ مذکورہ بالا مکتوب میں اس تصوف کا حامل سمجھتے ہیں جس نے مسلمان قوم کو سلا دیا ہے اقبال کہتے ہیں۔

گہے شعر عراقی را بخوانم — گہے آتش بزد جامی بجانم

ترجمہ: کبھی میں شعر عراقی پڑھتا ہوں اور کبھی جامی میری جان میں آگ لگاتا ہے۔

انہی ملا عبدالرحمٰن جامی کے متعلق مزید کہتے ہیں۔

کشتہ انداز ملا جامیم — نظم و نثر او علاج خامیم

ترجمہ: میں ملا جامی کے انداز کا کشتہ ہوں اسکی نظم ونثر میری خامیوں کا علاج ہے۔

ملا جامی وحدۃ الوجود کے بہت بڑے علم بردار سمجھے جاتے ہیں ان کے ساتھ اقبال، خواجہ عطار، حکیم سنائی اور امیر خسرو کی تعریف میں بھی رطب اللسان نظر آتے ہیں۔

عطا کن شور رومی سوز خسرو — عطا کن صدق و اخلاص سنائی

(یا اللہ مجھے رومی کا شور اور خسرو کا سوز عطا کر سنائی کا صدق اور اخلاص عطا کر)

(ہم عطار اور سنائی کے بعد آئے ہیں)

عطار ہو رومی ہو رازی ہو غزالی ہو — کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہ سحر گاہی

سنائی کے ادب سے میں نے غواصی نہ کی ورنہ — ابھی اس بحر میں باقی ہیں لاکھوں لولوئے لالہ

دسواں مغالطہ

وحدت الوجود کو تصوف کا بنیادی مسئلہ سمجھنا

تصوف کے علم وعمل سے پورے طور پر واقف نہ ہونے کی بنا پر بعض لوگ وحدۃ الوجود کو تصوف کا بنیادی مسئلہ سمجھ بیٹھتے ہیں۔ اقبال نے بھی اس دور میں جب وہ تصوف اور وحدۃ الوجود کی مخالفت پر ادھار کھائے بیٹھے تھے اپنے بعض مکتوبات میں یہی بات کی ہے کہ جیسے وحدۃ الوجود تصوف کا بنیادی مسئلہ ہو۔

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ وحدۃ الوجود کوئی مسئلہ نہیں ہے یہ تو ایک صوفی کی وقتی کیفیت کا نام ہے جس میں وہ ذرات عالم میں انوار خالق عالم کا مشاہدہ کرتا ہے اور بس۔ تصوف تو اس کے سوا اور بہت کچھ ہے۔ اگر کسی چیز کو تصوف کا بنیادی مسئلہ قرار دینا مقصود ہی ہو تو وہ وحدۃ الوجود نہیں بلکہ "بندہ کو مولیٰ آشنا" کرنے کا ہے۔ تصوف کا سارا نظام اس ایک نقطہ کے گرد حلقہ بنائے ہوئے ہے۔ وحدۃ الوجود تو اس حلقہ پر بنا ہوا ایک نقطہ ہے نہ کہ اس حلقہ کا مرکزی نقطہ..... اس سلسلے میں مستند صوفیا کی نظام تصوف پر لکھی ہوئی کتابیں پڑھ لیں تو معلوم ہو جائے گا کہ تصوف اور وحدۃ الوجود میں کیا نسبت ہے۔ یہ نسبت کل اور جز کی تو ہو سکتی ہے کل کی بنیاد کی نہیں۔ کتابیں تو بہت ہیں لیکن آپ امام قشیری کا "رسالہ قشیریہ" (عربی)، امام غزالی کی کتاب "المنقذ من الضلال" (عربی)، شیخ علی عثمان

ہجویری کی تصنیف ''کشف المحجوب''عثمان سراج کی ''کتاب اللمع''، خواجہ شہاب الدین سہروردی کی ''عوارف المعارف''، شیخ عبدالقادر جیلانی کی ''غنیۃ الطالبین'' اور مثنوی مولانا روم ہی دیکھ لیجیے یہ حقیقت خود بخود ہاتھ آجائے گی۔ وحدۃ الوجود تو بحر تصوف کی ایک لہر ہے، ہزاروں لہروں سے۔

گیارہواں مغالطہ

جدید دور کے بعض مسلمان محققین کے پھیلائے ہوئے تحقیقی مغالطے

مغرب زدہ، مارکس گزیدہ اور دین بیزار مسلمانوں کا وحدۃ الوجود اور دوسرے صوفیانہ اداروں اور نظریات کو، غلط رنگ میں پیش کرنے کی بات تو سمجھ میں آسکتی ہے لیکن افسوس اس وقت ہوتا ہے جب صحیح الخیال اور دین پسند مسلمان ناقد اور محقق بھی ایسی باتیں کریں جن سے دشمنان اسلام کو تقویت حاصل ہوتی ہو۔ ان میں کچھ علمائے ظواہر بھی شامل ہیں۔ زمانہ قدیم میں تو علمائے ظواہر نے بھی تصوف اور وحدۃ الوجود کے متعلق محتاط رویہ اختیار کیا ہے لیکن آج کل تو جارحانہ انداز نظر آرہا ہے۔ شیخ مجدد رحمۃ اللہ علیہ نے مولانا محمد طاہر چشتی کے نام ایک مکتوب میں صحیح لکھا ہے کہ

''جو معارف کشف اور الہام کے بغیر لکھے جائیں یا شہود اور مشاہدہ کے بغیر تحریر اور تقریر میں آئیں وہ سراسر بہتان اور افترا ہیں خاص کر جب وہ قوم کے خلاف ہوں۔''

شیخ محمد یوسف کے نام ایک مکتوب میں شیخ سرہندی حضرت مجدد الف ثانی لکھتے ہیں۔

''اپنے ظاہر کو ظاہری شریعت اور اپنے باطن کو باطنی شریعت یعنی حقیقت سے آراستہ کریں۔ حقیقت اور طریقت دونوں شریعت ہی کی حقیقت ہیں نہ یہ کہ شریعت اور ہے اور طریقت وحقیقت کچھ اور۔ انہیں علیحدہ علیحدہ کرنا الحاد وزندقہ ہے۔''

لیکن آج لوگ ہیں کہ شہود ومشاہدہ کے بغیر وحدۃ الوجود کی باتیں کرتے ہیں۔ وجودیوں کو برا بھلا کہتے ہیں اور طریقت کے شریعت کے خلاف ہونے کا اعلان کرنے سے بھی نہیں ہچکچاتے۔

خواجہ محمد سلیم تونسوی سے کسی نے سوال کیا تھا کہ قائلان وحدۃ الوجود کے حق میں اور ان کو برا اور لایعنی کہنے والوں کے واسطے کیا حکم ہے تو فرمایا تھا۔

''وحدۃ الوجود کے قائل زمرہ مسلمین، مومنین، محققین ارموقفین میں ہیں اپنے تمام مدعاؤں پر آیات اور احادیث صحیحہ سے دلائل قائم کرتے ہیں (تذکرۃ المشائخ از مولا بخش، ص ۱۶۲)

آج کے معترضین تصوف و وجود حضرت مجدد الف ثانی کا وہ فتویٰ تو پیش نظر نہیں رکھتے کہ شریعت اور طریقت کو جدا جدا خیال کرنا الحاد اور زندقہ ہے اور نہ اہل مشاہدہ و شہود کی یہ بات ذہن میں لاتے ہیں کہ وجود کے مدعی قرآن و حدیث کے پس منظر میں سب کچھ کہتے ہیں بلکہ الٹا صوفیا، تصوف اور وحدۃ الوجود پر کفر و زندقہ کا لیبل لگاتے چلے جا رہے ہیں۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک اندھا کسی بینا کو کہہ دے کہ تجھے بھی تو کچھ دکھائی نہیں دیتا۔ اسی طرح عہد حاضر کے بعض تحقیقی کام کرنے والے مسلمان علما نے بھی غیر محتاط بیان دینے سے پرہیز نہیں کیا۔

مولانا شبلی نعمانی جدید دور کے بہت بڑے محقق اور ناقد خیال کیے جاتے ہیں۔ انہوں نے ''شعر العجم'' کے نام سے پانچ جلدوں پر مشتمل فارسی شاعری کی ناقدانہ تاریخ لکھی ہے۔ حافظ محمود شیرانی نے اس پر ایک تنقیدی کتاب لکھتے ہوئے شبلی کی بہت سی تحقیقی اور ناقدی غلطیاں نکالی ہیں۔ تصوف خصوصاً مسئلہ وحدۃ الوجود پر بات کرتے ہوئے بھی شبلی نے صراط صحیح سے لغزش کھائی ہے اور اس قسم کے بیانات دیے ہیں کہ

(صوفیائے وجودی کہتے ہیں) ''خدا ہستی بحت یعنی وجود مطلق ہے یہی وجود مقید ہو جاتا ہے یعنی مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے اور مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے اور موجودات اسی وجود مطلق کے تشخصات ہیں'' (شعر العجم۔ حصہ پنجم ص ۱۵۴) اس بیان میں پہلے تو یہی بات غلط ہے کہ ہستی بحت کو وجود مطلق کہا گیا ہے۔ حالانکہ ہستی بحت کو صوفیا نے واجب الوجوب کہا ہے جو مقام احدیت ہے جس کا کوئی ثانی کوئی مثل نہیں ہے جو لیس کمثلہ شیء ہے اس کا دوجا نہیں ہو سکتا۔ کائنات یا اشیاء کو واجب الوجوب کا عین یا ظہور کہنا غلط بلکہ کفر ہے۔ صوفیا نے جب عین حق کی بات کی ہے تو وہ واجب الوجوب کے مرتبہ ثانی کی نسبت سے کی ہے۔ اس مرتبہ ثانی پر الحق کو واجب الوجوب نہیں وجود مطلق کہتے ہیں۔ کائنات کو جب وہ عین حق کہتے ہیں تو ان کی مراد وجود مطلق کے عین سے ہوتی ہے نہ کہ واجب الوجوب کے عین سے۔ حضرت مجدد الف ثانی کے مکتوبات میں جہاں کائنات کو عین حق کہنے کی بات کو زندقہ یا کفر کہا گیا ہے وہاں حضرت مجدد کے پیش نظر اللہ کا مرتبہ واجب الوجوب ہے نہ کہ اس کا مرتبہ واجب الوجود یا وجود مطلق۔ اس فرق کو نہ سمجھنے کی بنا پر ناواقف کہہ دیتے ہیں کہ دیکھئے مجدد صاحب نے بھی توجودیوں کے متعلق زندقی اور کفر کی بات کی ہے۔

مولانا شبلی کے مندرجہ بالا اقتباس میں دوسرا غلط بیان یہ ہے کہ وجودیوں کے نزدیک ''یہی وجود یعنی ہستی بحت مقید ہو جاتا ہے اور مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے۔''

حالانکہ ایسا بالکل ممکن نہیں۔ صوفیائے وجودی ہستی بحت کو تو کیا وجود مطلق کو بھی اشیاء میں مقید نہیں کہتے۔ یہ تو حلول اور اتحاد کا قائل ہونا ہے۔ صوفیا نے کسی مرحلہ پر بھی واجب الوجوب یا وجود مطلق کو اشیاء میں مقید نہیں کہا۔ وہ تو اشیا کو اسماء و صفات کی تجلی یا نور خدا کا ظہور کہتے ہیں۔ جس ظہور کی وجہ سے وہ اپنا وجود رکھتی ہیں اگر یہ ظہور نہ ہوتا تو اشیا عدم ہی رہتیں۔

یہی شبلی نعمانی اسی بیان میں آگے چل کر کہتے ہیں۔

''وحدۃ الوجود کا مسئلہ سرتا پا شاعری ہے۔ ہر چیز خدا ہے تمام عالم اسی کے اشکال گونا گوں ہیں۔ درحقیقت خدا کے سوا کوئی اور چیز موجود ہی نہیں یا یوں کہو کہ جو کچھ موجود ہے سب خدا ہے۔ یہ بتانا مشکل ہے کہ یہ خیال اسلام میں کیسے آیا آج کل کے ارباب تحقیق کی رائے ہے کہ یونان اور ہندوستان اس خیال کے ماخذ ہیں کیونکہ ہندو اور یونانی دونوں ہمہ اوست کے قائل تھے لیکن اس کا تاریخی ثبوت ملنا مشکل ہے۔ زیادہ شبہ اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ یونانی علوم وفنون کی توسیع واشاعت کا جو زمانہ تھا یعنی پہلی دو تین صدیاں اس وقت یہ خیال پیدا نہیں ہوا تھا اس مسئلہ کی ابتدا یا ظہور شیخ محی الدین اکبر کے زمانے سے ہوا جو شیخ سعدی اور عراقی وغیرہ کا زمانہ ہے۔

(شعر العجم۔ حصہ پنجم ص ۱۵۴)

جب شبلی نعمانی جیسے اسلامی نقطہ نظر رکھنے والے اور وقت کے بہت بڑے محقق مانے جانے والے ایسی بے سروپا باتیں کریں کہ وحدۃ الوجود کا مسئلہ سراپا شاعری ہے یا صوفیائے وجودی کے نزدیک ہر شے خدا ہے یا وحدۃ الوجود کا مسئلہ یونانیوں اور ہندوؤں سے لیا گیا ہے تو غیر مسلموں اور مسلمان بے دینوں کا ایسی باتیں کرنا کون سا تعجب خیز ہے۔ شبلی کو ایسی باتیں نہیں کرنی چاہیے تھیں جب کہ وہ خود اعتراف کرتے ہیں کہ مجھے مسئلہ وحدۃ الوجود کی حقیقت کا علم نہیں۔

''یہ مسئلہ یعنی وحدۃ الوجود کا مسئلہ اس قدر مشکل ہے کہ اس کی تعبیر سخت مشکل ہے۔ مولانا بحر العلوم لکھنوی اور غلام یحیٰ نے جو مستقل رسالے اس مسئلہ پر لکھے ہیں وہ بھی ہمارے پیش نظر ہیں ہم ان کو سمجھنے سے عاجز ہیں۔''

جب ان کو سمجھنے سے عاجزی کا اعتراف ہے تو اس مسئلہ میں خواہ مخواہ ٹانگ اڑانا کون سی دانش مندی تھی۔ مولانا شبلی نے صرف دو بزرگوں کا ذکر کیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ انہیں اس مسئلہ کے اصل داعی اور شارحین کی کتابوں کا یا تو علم نہیں تھا اور یا نہ سمجھ سکنے کی عاجزی کے پیش نظر وہ ان سے استفادہ نہیں کر سکے۔ شیخ ابن عربی کی ''فصوص الحکم''، شیخ مجدد الف ثانی کے ''مکتوبات شریف''، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور حاجی امداد اللہ مہاجر مکی جیسے ثقہ عالموں اور محدثوں کے وجود و شہود کے عنوان سے رسالے اگر ان کے زیر مطالعہ اس انداز سے ہوتے کہ وہ ان کی صحیح تفہیم کر سکتے تو مندرجہ بالا بیان سے پرہیز کرتے اور حقیقت حال قارئین کے سامنے رکھتے۔

فارسی کے بعض قدیم لغت نگاروں نے بھی وحدۃ الوجود کے معنی لکھتے ہوئے غلط فہمیاں پھیلائی ہیں۔ مثال کے طور ''غیاث اللغات'' کا مصنف لکھتا ہے۔

''وحدۃ الوجود تصوف کی اصطلاح ہے مراد اس سے سب موجودات کو ایک وجود حق سبحانہ تعالیٰ جاننا اور

ماسویٰ کے وجود کو اعتباری خیال کرنا ہے۔'' فارسی کا اصل فقرہ ''موجودات واہمہ یک وجود حق سبحانہ تعالیٰ دانستن'' قاری کو کائنات اور خدا کے اتحاد حلول کی جانب لے جاتا ہے جو سراسر تصوف اور وحدۃ الوجود کا منشا نہیں۔ اس پر پہلے بات ہو چکی ہے۔

آخر میں عہد حاضر کے ایک مسلمان محقق ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کے ایک اقتباس کا ذکر ضروری ہے جس میں انہوں نے اسلامی اور دینی ذہن رکھنے کے باوجود بڑے واشگاف الفاظ میں حضرت مجدد کے وحدۃ الوجود کے مخالف ہونے کا ذکر کیا ہے، حالانکہ حضرت مجدد خود اس وجودی سیر کا ایک عرصہ تک مزہ لیتے رہے ہیں اور پھر جب اس سے اوپر کی منزل کی طرف بڑھے ہیں جہاں انہوں نے عین کی بجائے ظل کی اصطلاح استعمال کی ہے تو پہلی منزل میں ایک عرصہ قرار کرنے پر استغفار اس لئے کیا ہے کہ مجھے جلدی اس منزل سے اگلی منزل کی طرف بڑھنا چاہیے تھا نہ کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے پہلی منزل کو غلط کہا ہے۔ شیخ صوفی کے نام ایک مکتوب میں حضرت مجدد لکھتے ہیں کہ

''فقیر کو اپنے والد بزرگوار کے فیض صحبت سے اہل توحید کے مشرب سے، علم کی رو سے بڑی دلچسپی تھی یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے خواجہ محمد باقی قدس سرہ (یہ آپ کے مرشد تھے) کی صحبت نصیب کی اور حضرت نے فقیر کو طریقہ علیہ نقشبندیہ کی تعلیم دی اور مسکین کے حال زار پر بڑی توجہ فرمائی اس طریقہ کی مشق سے تھوڑے عرصہ کے بعد توحید وجودی منکشف ہوگئی اور اس مقام سے تعلق رکھنے والے علوم ومعارف ظاہر ہوئے اور شاید ہی کوئی دقیقہ منکشف ہونے سے رہ گیا ہو اور شیخ ابن العربی کے تمام دقائق اور اسرار ظاہر ہوئے اور تجلی ذات سے بھی مشرف ہوا اور تجلی کے وہ علوم ومعارف جنہیں شیخ ابن عربی نے خاتم الولایت کے ساتھ مخصوص کیا ہے تفصیل سے معلوم ہوئے اور حالت سکر طاری ہوئی اور سالوں تک ایسا معاملہ رہا۔ (مکتوب ۳۱ دفتر اول) پھر ایک اور مکتوب میں جو محمد صادق ولد حاجی محمد مومن کے نام لکھا گیا حضرت مجدد صوفیائے وحدۃ الوجود پر اتحاد اور حلول کا الزام لگانے والوں اور ان کو کفر اور زندقہ کے دائرہ میں لانے والوں کو تنبیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

''جاننا چاہیے کہ جو صوفیا وحدۃ الوجود کے قائل ہیں اور اشیا کو عین حق کہتے ہیں اور ہمہ اوست کا حکم لگاتے ہیں ان کی مراد یہ نہیں کہ اشیا حق جل وعلا کے ساتھ متحد ہو گئی ہیں اور تنزیہ تنزل کو اختیار کر کے تشبیہ بن گئی ہے اور واجب ممکن ہو گیا ہے اور بے چون چون میں آ گیا ہے۔ (بلکہ ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ) حق سبحانہ تعالیٰ تو اپنی اسی صرافت اطلاق پر ہوتا ہے یعنی وہ بلا تقیدات صرافت پر ہے جس میں نہ تنزل ہے نہ تشبیہ اور وہ وجوب کے اوج سے نیچے آ کر امکان کی طرف راغب نہیں ہے بلکہ ہمہ اوست سے مراد یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ موجود ہے اور اشیاء موجود نہیں ہیں (اشیا موجود نہ ہونا علمی طور پر ہے حسی طور پر نہیں۔ علمی طور پر ان کے موجود نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ بذات خود موجود نہیں بلکہ خدا کے وجود کی وجہ سے موجود ہیں)۔''

حضرت مجدد نے اپنے کئی مکتوبات میں وجود و شہود میں تطبیق پیدا کی ہے اور کہا ہے کہ یہ اختلاف محض لفظی ہے، حقیقی نہیں۔ جناب محمد صادق ہی کے نام مکتوب میں وہ یہ کہتے سنائی دیتے ہیں کہ

''دراصل علماء اور صوفیاء کے درمیان کوئی جھگڑا نہیں البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ صوفیاء اشیاء کو حق تعالیٰ کے ظہورات کہتے ہیں اور علماء اس لفظ یعنی ظہورات کہنے سے بھی بچتے ہیں تا کہ حلول اور اتحاد کا وہم پیدا نہ ہو''۔ لیکن ڈاکٹر برہان الدین فاروقی کی طرز کے محقق، جنہوں نے حضرت مجدد کی توحید کے موضوع پر ڈاکٹریت کی ڈگری لی ہوئی ہے یہ کہنے سے نہیں چوکتے کہ

''مجدد الف ثانی اور اقبال کے افکار میں بظاہر جو مماثلت نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ دونوں کے دل میں ولولہ تھا کہ لوگوں کے خیالات کا رخ اسلام کی طرف پھیرا جائے۔ دونوں کشف کو ذریعہ علم سمجھتے ہیں، دونوں وحدۃ الوجود کو غلط سمجھتے ہیں۔''

اقبال پر یہ غلط الزام کہ وہ وحدۃ الوجود کو غلط سمجھتے تھے اس کے اگلے باب میں زیر بحث آئے گا البتہ موجودہ باب میں ہم حضرت مجدد کی باتیں سن چکے ہیں۔ کیا ہم ان کے ہوتے ہوئے حضرت مجدد کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ وحدۃ الوجود کو غلط سمجھتے تھے۔

بعض دوسرے علمائے ظواہر نے لفظ واحد یا لفظ وحدت سے اتحاد کے معنی اخذ کر لئے ہیں اور اس طرح شیخ ابن عربی کی وحدت میں انہیں غیر شرعی جراثیم دکھائی دیتے ہیں۔ بات دراصل یہ ہے کہ علمائے ظواہر جن کے نصاب میں منطق ایک بنیادی مضمون ہوتا ہے جب وہ لفظ اتحاد کی تعریف اور تشریح پڑھتے ہیں تو اس میں وحدت کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ مثلاً منطق کی مشہور درسی کتاب ''تہذیب'' میں علامہ تفتازانی رقم طراز ہیں کہ اگر اسم کا معنی متحد ہو تو اس معنی کے متشخص ہونے کی صورت میں وہ اسم علم ہوگا۔ ملا عبداللہ یزدی نے اس کی شرح میں لکھا ہے اگر اس کا معنی واحد ہو تو بر تقدیر تشخیص وہ اسم علم ہوگا۔ دیکھئے یہاں شارح ''تہذیب'' نے لفظ اتحاد کی شرح لفظ واحد یا لفظ وحدت سے کی ہے۔ چونکہ ابتدائے زمانہ تعلیم میں طالب علم کے ذہن میں یہ بات نقش ہو چکی ہوتی ہے اور وہ اتحاد اور وحدت کو مترادف سمجھتا ہے اس لئے مسند علم پر بیٹھنے کے بعد بھی وہ وحدۃ الوجود میں اتحاد الوجود ہی کے معنی دیکھتا ہے جو واقعی الحاد اور شرک ہے۔ حالانکہ شیخ ابن عربی یا ان کا کوئی بھی متبع اتحاد سے وحدت کے معنی نہیں لیتا بلکہ شیخ تو یہاں تک کہہ دیتے ہیں کہ ممکنات (اشیائے کائنات) نے وجود (اللہ تعالیٰ) کی خوشبو بھی نہیں سونگھی، وجود سے متصف ہونا تو بڑی بات ہے۔ شیخ ابن عربی یہاں تک بات کو صاف کر دیتے ہیں کہ عبد ہمیشہ عبد رہے گا چاہے کتنی ترقی کیوں نہ کر لے اور رب ہمیشہ رب رہے گا خواہ وہ کتنا ہی تنزل کیوں نہ کر لے۔ ایسے خیالات کے ہوتے ہوئے جو لوگ شیخ پر اتحاد الوجود کے مدعی ہونے کا الزام لگاتے ہیں وہ شیخ کے عقائد اور اپنی غلط فکر سے بے خبر ہیں یا تو انہوں نے شیخ کی فصوص الحکم کو پڑھا نہیں اور اگر پڑھا ہے تو اس کے الفاظ و بیان اور خیالات و افکار کی روح کو

نہیں پایا۔ میں یہاں یہ بات کہنے سے نہیں چوکوں گا کہ شیخ ابن عربی کی کتب خصوصاً ''فصوص الحکم'' اور ''فتوحات مکیہ'' کو سمجھنے کے لئے مولانا عبدالرحمٰن جامی، مولانا جلال الدین رومی، محمد بن اسحٰق القونوی، شیخ سعد الدین فرغانی، مولانا بحر العلوم لکھنوی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، حاجی امداد اللہ مہاجر مکی، شیخ مصلح الدین شیرازی، خواجہ شمس الدین حافظ، خواجہ فرید الدین عطار، حضرت مجدد الف ثانی اور ان جیسے اور صاحب مشاہدہ اور علوم ظاہر و باطن سے آشنا بزرگوں کی ضرورت ہے نہ کہ ہر کس و ناکس کی۔ غیر صوفی کو وحدۃ الوجود کی صحیح شرح اور حقیقی روح کے سمجھنے کے لئے ان اور ان جیسے دوسرے بزرگوں کی تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہیے لیکن ان سے صحیح روشنی پانے کے لئے ضروری ہے کہ قاری صاحب ایمان ہو، درویش نہیں تو درویش منش ضرور ہو۔ مسلک تصوف پر یقین کامل رکھتا ہو اور صوفیا کے بیانات واقوال کو ''یومنون بالغیب'' کی حد تک درست تسلیم کرتا ہو۔

بارہواں مغالطہ

فنا و بقا کا غلط تصور

تصوف اور وحدۃ الوجود کے متعلق دور جدید میں یہ مغالطہ خاص طور پر عام کیا گیا ہے کہ یہ فنا کا درس دیتے ہیں۔ یعنی اپنے آپ کو اپنے جسم کو اس طرح رکھنا اور اپنی زندگی اس طرح گزارنا کہ دنیا سے ہر قسم کا تعلق ختم کر لیا جائے اور سادھوؤں بھکشوؤں اور راہبوں کی سی، دنیا سے لاتعلق زندگی بسر کی جائے۔ اس کے خلاف ''لا رھبانیۃ فی الاسلام'' کی حدیث پیش کر کے مسلمان فقرا اور مسلمانی فقیری کو بھی لوگ راہبوں کی صف اور رہبانیت کے دائرے میں لے آتے ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس کی تفصیل تصوف پر رہبانیت کے الزام میں گزر چکی ہے۔ اسی طرح صوفیا کے اس مقولے کو بھی کہ ''اپنی ہستی کو خدا کی ہستی میں فنا کر دیا جائے'' غلط مفہوم دیا گیا ہے اور اسے بھی مذکورہ بالا غلط تصور فنا سے ملا دیا گیا ہے۔ کچھ لوگوں نے صوفیا کی اس بات کو کہ ''عشرت قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا'' کو بھی غلط تفہیمی عینک سے دیکھا ہے اور کہا ہے کہ یہ قطرے کا دریا میں فنا ہو جانا دراصل اپنے آپ کو اور اپنی ہستی کو ختم کر دینا ہے۔ قطرہ کو قطرہ ہی رہنا چاہیے دریا اور سمندر میں مل کر اپنی ہستی ختم نہیں کر دینی چاہیے۔ یہ اور اس قسم کی اور کئی باتیں کی گئی ہیں اور کرنے والے وہ ہیں جن کو نہ تصوف سے واسطہ ہے اور نہ فقر سے تعلق ہے۔ جو نہ راہ فنا و بقا کے مسافر ہیں اور نہ سلوک کی انہیں علمی تفہیم ہے۔ جیسا کہ میں پہلے ایک اصول بیان کر چکا ہوں کہ ہر فن اور ہر علم کی بات اس فن اور علم کے ماہر سے پوچھنی چاہیے نہ کہ کسی دوسرے سے۔ مٹھائی کس طرح بنتی ہے، دریاں کیسے بُنی جاتی ہیں، فصل کیسے بوئی جاتی ہے؟ اس کا علمی جواب اور عملی سبق صرف حلوائی، جولاہا اور کسان ہی دے گا نہ کہ کوئی وکیل، ڈاکٹر یا مولوی۔ فنا اور بقا سے کیا مقصود ہے اس کے لئے بھی ہمیں ان ماہرین کی طرف

رجوع کرنا پڑے گا جو اس علم سے اور اس کے عملی پہلو سے متعلق ہیں نہ کہ ان کی طرف جو محض عالم اور صرف فلسفی ہیں یا جو انجینئر اور ڈاکٹر ہیں۔ علمائے تصوف اور فقرا ہمیں بتاتے ہیں کہ فنا اور بقا سے مراد وہ نہیں جسے ہم لغت کے معنوں اور اہل علم کی لغت میں تلاش کرتے ہیں بلکہ اس کے معنی یہ ہیں۔

(۱) ''ہستی حق کے غلبہ ظہور کے باعث سالک کو ماسوی اللہ کا شعور نہ رہنا'' مولانا جامی رحمۃ اللہ علیہ کتاب ''لوائح جامی'' میں

(۲) اہل کشف (اہل علم نہیں) اس بات کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر دم تجلی فرماتا ہے اور وہ تجلی (جو ایک دفعہ ہوگئی) دوبارہ نہیں ہوتی۔ وہ لوگ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ہر تجلی کے ساتھ خلق قدیم کی فنا ہے اور خلق جدید کی بقا ہے۔ (اور اس طرح یہ عمل جاری وساری ہے) یہ عبارت شیخ ابن عربی کی ایک عبارت کا اردو ترجمہ ہے اللہ تعالیٰ کا یہ کہنا کہ میری ہر دم ایک نئی شان ہے اور علامہ اقبال کا یہ قول کہ'' آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون'' اسی مسئلہ فنا وبقا کی طرف اشارہ ہے۔ ایک تجلی سے دوسری تجلی تک اور ایک فنا سے بقا تک اس درجہ سرعت ہے کہ ہماری آنکھوں سے اصل سین اوجھل نہیں ہوتا اور ہم اس دھوکہ میں رہتے ہیں کہ یہ سین وہی ہے جو ہم دیر سے مسلسل دیکھ رہے ہیں حالانکہ ایک ثانیہ کے بھی لاکھویں حصے میں یہ بدل کر کچھ اور ہی ہو چکا ہوتا ہے۔ اس کو صرف صوفی کی باطنی آنکھ مشاہدہ کرتی ہے، دنیادار کی ظاہری آنکھ نہیں۔ جو خدا سرخ رنگ کے ذرات کو ایک سیکنڈ میں چالیس ارب مرتبہ گردش دے سکتا ہے اگر وہ اپنی ذات کی تجلیات کو ایک ثانیہ میں چالیس ارب مرتبہ عالم پر نازل فرمادے تو کون سی تعجب کی بات ہے۔ اس بات کو شعلہ جوالہ کی گردش سے بھی سمجھایا جاسکتا ہے۔ شعلہ جوالہ جو ایک آتشیں دائرہ کی صورت میں ہوتا ہے محض آتش کا ایک نقطہ ہوتا ہے لیکن ہاتھ اسے اس تیزی کے ساتھ حرکت دیتا ہے کہ وہی نقطہ ایک گھومتا ہوا دائرہ نظر آنے لگتا ہے۔ یہ جو مووی فلم بنتی ہے اس کا بننا اور پھر اس کا سکرین پر نمائشی مظاہرہ بھی اسی اصول پر ہے۔ سکرین پر جو ہم ایک شخص اور اس کی ایک حرکت کو دیکھ رہے ہیں کیمرہ کی فلم میں یہ کئی تصویروں پر مشتمل ہوتا ہے۔ پروجیکٹر پر اس فلم کو اس تیزی سے گھمایا جاتا ہے کہ سکرین پر وہ بیسیوں تصویریں ایک تصویر کی شکل میں ہمارے سامنے رہتی ہے۔

اسی طرح قائلین وحدۃ الوجود جب خودی کی نفی کرنے کے لئے کہتے ہیں تو ان کا مقصود اپنے آپ کو نیست ونابود کردینا یا فنا کردینا نہیں ہوتا بلکہ اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ جب تم یہ مانتے ہو کہ وجود صرف خدا کا ہے اور باقی جو کچھ ہے موجود ضرور ہے لیکن اس پر وجود کا اطلاق نہیں ہوسکتا تو تم اپنے موجود ہونے کو کیوں وجود کہتے ہو، یہ دوئی ہے۔ دو وجودوں کو ماننا ہے۔ یہ توحید کے خلاف ہے۔ صوفیا نفی خودی سے یہی مراد لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمارا وجود حق کے وجود سے الگ ہو کر کوئی وجود نہیں رکھتا۔ جب ہم ہستی کی نفی کر کے نیستی کا ذکر کرتے ہیں تو وہاں بھی مراد وہ فنا نہیں جو لغوی طور پر ہمارے ذہن میں آتی ہے یعنی اپنے آپ کو نیست ونابود کردینا بلکہ

یہاں بھی اصطلاحی معنوں میں بات کی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ہستی کے مقابلے میں ہماری کوئی ہستی نہیں کیوں کہ وہ بخود قائم ہے اور ہم اس کی وجہ سے قائم ہیں۔ اگر ہم خدا کی ہستی کے ساتھ اپنی ہستی بھی تسلیم کرتے ہیں تو یہ کفر محض ہے۔ اسی طرح صوفیا جب وصال کی بات کرتے ہیں تو اس سے بھی یہ مراد نہیں ہوتی کہ بندہ اور حق ایک ہو گئے ہیں۔ جب دوسرے کا وجود ہی نہیں تو ایک ہونا کہاں مقصود ہو سکتا ہے۔ بلکہ وصال کا مفہوم صوفیا کے نزدیک یہ ہوتا ہے کہ تفرقہ اور دوئی کو دل سے نکال دو۔ اول و آخر، ظاہر و باطن الحق ہی کو جانو۔ ذات حق میں اس طرح محو ہو جاؤ (نہ کہ خود نیست ہو جاؤ) کہ دوجا کوئی نظر نہ آئے، غیرت اٹھ جائے، دوئی مٹ جائے اور توحید قائم ہو جائے۔

خدا کے سوا جب کوئی موجود ہی نہیں تو پھر خوف کس کا، حزن کس بات کا؟ یہ عقیدہ بندہ میں حوصلہ پیدا کرتا ہے۔ اسے ''لا خوف علیھم ولا ھم یحزنون'' کی منزل عطا کرتا ہے، نہ کہ فنا کی طرف راغب کرتا ہے جیسا کہ معترضین وحدۃ الوجود کہتے ہیں۔ اقبال اسی پس منظر میں کہتے ہیں۔

وجود و کوہسار و دشت و در ہیچ — جہاں فانی، خودی باقی، دگر ہیچ
قدم بے باک تر نہ در رہ زیست — بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

ترجمہ: وجود کوہسار، دشت و در سب ہیچ ہیں۔ یعنی نہیں ہیں۔ جہاں فانی ہے، خودی باقی ہے۔ زندگی کی راہ میں بے باکانہ قدم رکھ کیوں کہ پہنائے جہاں میں تیرے سوا اور کوئی نہیں ہے۔

اس موضوع پر ترک دنیا اور فنا و بقا کے عنوانات کے تحت پہلے تفصیلی بحث ہو چکی ہے۔

شیخ اکبر پر یہ الزام بھی لگایا جاتا ہے کہ وہ حق تعالیٰ کی انفرادیت کے منکر ہیں۔ غیر مسلم صوفیا اور حکما کے نظریات کے مطابق یہ بات درست ہو تو ہو لیکن مسلمان صوفی اس کا وہم و گمان بھی نہیں کر سکتا۔ فص عیسوی (''فصوص الحکم'') میں شیخ اکبر کہتے ہیں۔

''پس اگر حق تعالیٰ نہ ہوتا اور ہم نہ ہوتے تو جو کچھ موجود ہے وہ موجود نہ ہوتا پس تحقیق کہ ہم اس کے بندے ہیں در حقیقت اللہ تعالیٰ ہمارا مالک ہے۔''

اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے کہ شیخ اکبر اللہ تعالیٰ کو ایک فرد کی حیثیت دے رہے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ انسان کی انفرادیت کے بھی قائل ہیں۔ مراد یہ ہے کہ اللہ نہ ہوتا تو کائنات کو پیدا کس کے لئے کیا جاتا۔

بہ بحرش گم شدن انجام ما نیست — اگر او را تو در گیری فنا نیست

(اقبال)

ترجمہ: اس کے (خدا کے) بحر میں گم ہو جانا ہمارا انجام نہیں اگر تو اس بحر کو اپنے اندر سمو لے تو فنا

نہیں ہے۔

صوفیا کے نزدیک تصور فنا یہ نہیں کہ اپنے آپ کو نیست کردو بلکہ تصور فنا یہ ہے کہ اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں گم کردو۔ جب بندہ اپنے آپ کو خدا کی مرضی میں فنا کردیتا ہے یعنی اپنی مرضی کو اس مرضی کے تابع کردیتا ہے تو وہ نہ صرف یہ کہ صاحب بقا بن جاتا ہے بلکہ خاکی ہوتا ہوا نوری نہاد اور بندہ ہوتا ہوا مولا صفات بن جاتا ہے۔ اس مقام فنا کو اقبال نے مقام عاشقی کہا ہے۔

عاشقی چیست؟ بگو بندہ جاناں بودن　　　دل بدست دگرے دادن و حیراں بودن

ترجمہ: عاشقی کیا ہے۔ کہہ دے عاشقی بندہ جاناں ہوجانے کا نام ہے اور بندہ جاناں ہوجانا اپنے دل کو دوسرے کے سپرد کر کے خود حیران ہوجانا ہے۔

یہاں اقبال نے بندہ کو، اپنے خدا کی مرضی میں اپنی مرضی گم کردینے یا فنا کردینے کی تلقین کی ہے اور فنا کی اس صورت کو جو جملہ صوفیا کا شیوہ ہے، مختلف مضامین و اسالیب میں بیان کیا ہے۔ یہ اشعار دیکھئے۔

رنگ اوبرکن مثال اوشوی　　　در جہاں عکس جمال اوشوی

(اس کا اپنے خدا کا رنگ اختیار کرلے اور اس کی مثل ہوجا یعنی جہاں میں اس کے جمال کا عکس بن جا)

چوں فنا اندر رضائے حق شود　　　بندہ مومن قضائے حق شود

ترجمہ: جب بندہ اپنی مرضی کو رضائے حق میں فنا کردیتا ہے تو وہ بندہ مومن قضائے حق بن جاتا ہے۔

رضائے حق میں گم ہوکر قضائے حق بن جانا، اپنا رنگ ختم کر کے اللہ کا رنگ اختیار کرلینا، یہ ہے مقصود فنا صوفیا کے نزدیک۔ یہی مفہوم ہے صوفیا کے مقولہ "بخود فانی، بحق باقی کا"۔

تیرہواں مغالطہ

چند متفرق مغالطے اور ان کے جوابات

آخر میں چند متفرق قسم کے مغالطوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔ جن کے شافی جوابات مختصراً دیئے جاتے ہیں۔

ان میں سے ایک اعتراض تو یہ ہے کہ مسلک وحدۃ الوجود شریعت کے منافی ہے۔ اس کا جواب خود شیخ اکبر کی اس عبارت میں موجود ہے جو "فتوحات مکیہ" سے لی گئی ہے۔

(۱) جو حقیقت یعنی طریقت یا تصوف شریعت کے خلاف ہو وہ زندقہ باطلہ ہے۔ (۲) ہر وہ شخص جس نے شریعت کی ترازو ایک لمحہ کے لئے بھی پھینک دی وہ ہلاک ہوجائے گا (۳) اللہ تعالیٰ تک پہنچنے کا راستہ صرف شریعت کا راستہ ہے۔ (۴) جو شخص دقائق شریعت کے سمجھنے اور علوم توحید کی مشکلات کے حل کی طرف آنا چاہے

اسے لازم ہے کہ اپنی عقل ضعیف اور اپنی رائے کے حکم کو چھوڑ دے اور اپنے رب کی شریعت کو اپنا پیشوا بنا لے۔ یہ اور اس قسم کے اور کئی بیانات آپ کو ''فتوحات مکیہ'' میں ملیں گے۔ کیا ان کے ہوتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ شیخ اکبر کا مسئلہ وحدۃ الوجود شریعت کے خلاف ہو سکتا ہے جب کہ ''فصوص الحکم'' میں جگہ جگہ انہوں نے اسے ثابت بھی قرآن و حدیث ہی کی رو سے کیا ہے۔

شیخ اکبر پر یہ الزام بھی لگایا جاتا ہے کہ وہ عالم کو قدیم مانتے ہیں حالانکہ سوائے اللہ تعالیٰ کی ذات کے کچھ قدیم نہیں۔ شیخ نے اپنی مشہور کتاب ''فتوحات مکیہ'' کے شروع میں جو عقائد نامہ لکھ کر اپنے عقیدے کی وضاحت کی ہے اگر معترضین اسے ہی پڑھ لیتے تو شیخ کو اور اس کی فکر کو نہ شریعت کے خلاف کہتے اور نہ یہ الزام لگاتے کہ وہ عالم کو قدیم کہتے ہیں۔ وہ تو اپنے عقائد کے ضمن میں یہ بات صاف طور پر کہتے ہیں کہ یہ عالم حادث ہے۔ انہوں نے یہ بات ''فتوحات مکیہ'' میں تقریباً تین سو جگہ کی ہے۔ امام شعرانی نے اسی لئے کہا ہے کہ وہ لوگ کاذب ہیں جو شیخ پر افترا باندھتے ہیں کہ وہ عالم کے قدیم ہونے کے قائل ہیں۔

ایک اعتراض شیخ اکبر پر یہ بھی کیا جاتا ہے کہ وہ حق تعالیٰ کو اپنی صفات کے ظہور کے لئے عالم کے وجود کو ضروری کہہ کر اسے عالم کا محتاج بنا دیتے ہیں جو اس کی شان الوہیت کے منافی ہے۔ یہ بات بھی تعلیمات شیخ سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔ ''فتوحات مکیہ'' میں شیخ اکبر لکھتے ہیں کہ یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ حق تعالیٰ اپنے اسماء و صفات کے ظہور میں وجود عالم کا محتاج ہے کیونکہ اس کے لئے غنائے مطلق ثابت ہے۔ پھر کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے عالم کو اس لئے ایجاد نہیں کیا کہ اسے عالم کی احتیاج تھی بلکہ خود اشیا نے اپنی حالت عدم امکانی میں اپنے وجود کو اس سے طلب کیا۔

اس اعتراض کو کہ شیخ اکبر ہمہ اوست کا اعلان کر کے ہر شے کو خدا کہہ رہے ہیں، شیخ اکبر کا پورا فلسفہ خود ہی باطل قرار دے رہا ہے۔ شیخ اکبر فتوحات میں خود کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے وجود میں مخلوقات کے ساتھ ملامست، مواصلت اور مجانبت سے پاک ہے کیوں کہ وہ اس وقت بھی موجود تھا جب مخلوقات کا نشان تک نہ تھا اور وہ اب بھی ایسا ہی ہے جیسا کہ پہلے تھا۔ وہ نہ تو کائنات سے متصل ہے اور نہ منفصل، کیوں کہ وصل اور فصل تو حادث کی صفات ہیں اور حق تعالیٰ اس نقص سے پاک ہے۔ پس پاک ہے وہ ذات اور بلند تر ہے اس چیز سے جو ظالم اس کے حق میں کہتے ہیں۔

بعض حضرات لفظ عین سے اس شبہ میں پڑ جاتے ہیں کہ شیخ اکبر اپنے عقیدہ ہمہ اوست کے تحت ہر شے کو خدا کہہ رہے ہیں کیونکہ عقیدہ ہمہ اوست کہتا ہے کہ اشیا عین حق ہیں۔ یہ غلط فہمی جیسا کہ پہلے آ چکا ہے لفظ عین کی غلط تفہیم کی بنا پر پیدا ہوئی ہے۔ یہاں عین سے مراد ''ہو بہو'' نہیں کہ کائنات ''ہو بہو خدا'' ہو گئی ہے اور ہر شے خدا بن گئی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے سوا اور کوئی شے حقیقی معنوں میں موجود نہیں ہے۔ اشیائے کائنات جو ہمیں

نظر آرہی ہیں اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کے ظہور کی وجہ سے موجود ہیں۔ ان کا اپنا وجود کوئی نہیں بلکہ یہ وجود ظلی ہے۔ یعنی وجود حق ہے تو ان کا وجود بھی ہے۔ اس نظریہ کے تحت کہ خدا کے سوا کسی اور شے کا وجود نہیں ہے، ہاں وہ شے وجود حق کی وجہ سے موجود ضرور ہے، ہم کائنات کو عین حق کہہ دیتے ہیں نہ کہ اس اعتبار سے کہ کائنات اور خدا ہو بہو ہیں اور ایک ہیں، یہ تو اتحاد اور حلول کا نظریہ ہے جو اسلام اور تصوف دونوں کے خلاف ہے۔ شیخ اکبر اور ان کے متبعین جب عالم کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتے تو ان کے متعلق یہ کہنا کہ وہ اللہ اور عالم میں اتحاد پیدا کر رہے ہیں صریحاً جہالت اور بدنیتی پر مبنی ہے۔ اس طرح ان کے متعلق یہ بات کرنا کہ وہ رب اور عبد میں فرق نہیں کرتے تھے الزام اور بہتان کے سوا کچھ نہیں۔ ''فتوحات مکیہ'' اور فصوص الحکم کے مطالعہ سے یہ بات صاف عیاں ہوتی ہے کہ شیخ اکبر کے نزدیک رب رب ہے چاہے وہ کتنی تنزیہ اختیار کیوں نہ کرلے اور بندہ بندہ ہے چاہے وہ کتنا بلند کیوں نہ ہو جائے۔ رب بخود قائم یا قائم بالذات ہے اور بندہ اپنے وجود یا موجد ہونے میں اس کا محتاج۔ دونوں میں یکسانیت اور برابری کا وہم بھی نہیں آنا چاہیے کہ یہ کفر ہے۔ ایک اعتراض شیخ پر یہ کیا جاتا ہے کہ شیخ کا مسلک وجود عقلاً درست نہیں کیوں کہ عقل کی رو سے واحد کا ظہور کثرت میں ممکن نہیں۔ معترض نہیں جانتا عقل کا دائرہ دراصل اور ہے اور عشق و معرفت کا دائرہ اور۔ جو بات عقل کے نزدیک درست نہ ہو ضروری نہیں کہ وہ نادرست ہی ہو کیوں کہ عقل کا حکم اغلاط سے خالی نہیں ہوتا۔ مولانا روم اسی لئے کہتے ہیں۔

گر بہ استدلال کار دیں بدے　　　فخر رازی رازدان دیں بدے

ترجمہ: اگر دین کے معاملات کا تعلق استدلال (عقل) سے ہوتا تو فخر الدین رازی سب سے بڑا راز دان دین ہوتا۔ علامہ اقبال نے ''جیتا ہے رومی ہارا ہے رازی'' اسی پس منظر میں کہا ہے اور اپنے کلام میں جگہ جگہ عقل اور خرد کی جو مٹی پلید کی ہے وہ اسی بنا پر کی ہے۔ استدلال سے چھٹکارا حاصل کرنے اور عشق و جنوں اختیار کرنے کی یہ دعا بھی اس لئے ہے۔

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں　　　مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

شیخ اکبر پر حلول واتحاد کا عقیدہ رکھنے کا الزام بھی لگایا جاتا ہے یعنی شیخ بندہ اور خدا یا اشیاء اور خدا کو ایک قرار دیتے ہیں یا اشیاء میں خدا کا حلول ہونا صحیح سمجھتے ہیں حالانکہ شیخ اکبر اپنی کتب میں بار بار کہتے ہیں کہ نہ بندہ خدا ہو سکتا ہے اور نہ اللہ بندہ بن سکتا ہے۔ ''فصوص الحکم'' کی ایک عبارت (عربی سے ترجمہ) نقل کی جاتی ہے جس سے بات صاف ہو جائے گی۔ شیخ اکبر کہتے ہیں۔

''اگرچہ حق تعالیٰ نے جن اشیا کے ساتھ تمامی وجوہ سے اپنی صفت فرمائی ہے انہیں چیزوں کے ساتھ

ہماری صفت بھی فرمائی ہے لیکن اس مماثلت کے باوجود ایک چیز فرق کرنے والی بھی ہے جو ہم کو خدا تعالیٰ سے جدا کرتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم اپنے وجود کے لئے اس کے محتاج ہیں'' (فص آدم)۔

مراد شیخ کی یہ ہے کہ اگر حق موجود نہ ہوتا یا وہ ہمیں موجود نہ کرتا تو ہم کہاں ہوتے۔ جیسا کہ مرزا غالب نے کہا ہے ''ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں۔'' اس خیال کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کہ شیخ بندہ اور خدا میں اتحاد و حلول کے قائل ہیں بے پر کی اڑانا نہیں تو اور کیا ہے۔ بے شک اللہ بھی فرد اور انا ہے اور بندہ بھی فرد اور انا ہے لیکن کہاں حق تعالیٰ انائے مطلق اور کہاں بندہ انائے مقید۔ رب رب ہے بندہ بندہ ہے۔ بندہ ہمیشہ بندہ ہی رہے گا۔ خواہ وہ کتنی ہی ترقی کیوں نہ کرلے اور رب رب ہی رہے گا خواہ وہ کتنا ہی تنزل کیوں نہ فرمالے۔

وحدت الوجود

سید محمد فاروق احمد قادری

سوال یہ ہے کہ کیا وجود ایک نہیں تو دو ہیں؟ اگر وجود دو ہیں تو یہ ثنویت اور شرک فی الوجود تو ہے ہی مگر عقلی اعتبار سے بھی اس پر ایسے شدید اعتراض وارد ہوتے ہیں جن کا جواب دینا کسی کے لیے ممکن نہیں۔ مشائخ صوفیاء اور مسلمان علماء نے اس اعتراف اور اعلان کے باوجود کہ **العجز عن درک الادراک اِدراک** (ذاتِ حقیقی کے ادراک سے عجز و درماندگی ہی اس کا ادراک ہے) ابتداء سے اس کی معرفت کے سفر کا دروازہ بند نہیں کیا۔ خود قرآن مجید نے انفس و آفاق میں غور و فکر اور کائنات کے لگے بندھے اصولوں کو ذاتِ حقیقی کی معرفت کا ذریعہ قرار دیا ہے یہ کیسے ممکن ہے کہ بار بار تعقل، تدبر اور تفکر کی دعوت دینے والی کتاب حکیم اس بارے میں کفِ لسان کر دے۔

اب اگر عالم بھی اپنا مستقل وجود رکھتا ہے تو دو وجود بن جاتے ہیں پھر ان میں ایک کو موجد یا خالق قرار دینا ترجیح بلا مرجح ہے اور اگر وجود (حقیقی) صرف ایک ہے تو پھر عالم کی کیفیت کیا ہے۔ یہ مسئلہ بقول علامہ اقبال کشفی نہیں فلسفیانہ ہے۔[1] گویا اس کا تعلق عقل و خرد سے ہے البتہ کشف نے اس کی تائید و توثیق ضرور کی ہے۔ اس کا جواب دینے کی دنیا کے عقلاء نے جو کوششیں کی ہیں اس کی وجہ سے نفس مسئلہ مزید الجھاؤ، اغلاق اور پیچیدگی کا شکار ہوا ہے، اس میں جو بھی صورت اختیار کی جاتی ہے، عقل اسے قبول نہیں کرتی، اگر مسلم مفکرین خدانخواستہ یہ اعلان کر دیں کہ اس کا سرے سے عقل سے واسطہ ہی نہیں ہے تو یہ اور بھی افسوس ناک بات ہو گی۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے "مکتوب مدنی" میں اس کی بہت عمدہ تصریح فرمائی ہے۔[2]

وجود کی معرفت کے اس سفر میں پُر امن، عقلی اعتراضات سے نسبتاً محفوظ و مصؤن، اور قرآن و سنت میں پائی جانے والی بنیادوں اور واضح اشارات کے موافق، اگر کوئی نظریہ اور مسلک ہے تو وہ مشائخ صوفیاء کا نظریہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا بھر کے مفکرین نے "وجود" کے بارے میں صوفیاء کے نظریات کو نہ صرف اہمیت دی ہے انہیں سراہا ہے بلکہ ان کی تحسین و توثیق کی ہے۔ صوفیاء نے انتہائی بالغ نظری، ژرف نگاہی اور سوچ و فکر کی بلندی

سے ایک ایسی شاہراہ تلاش کرلی ہے جسے ایک طرف علم فلسفہ وکلام نے قبول کیا ہے تو دوسری طرف قرآنی توضیحات واشارات کی بنا پر یہ ایک خالص اسلامی مسئلہ بن گیا ہے پھر عجیب بات یہ ہے کہ اس خالص فلسفیانہ مسئلے کو صوفیا کے مکشوفات نے زبردست قوت فراہم کردی ہے۔

مولانا عبدالباری ندوی نے بہت خوب صورت بات کہی ہے وہ لکھتے ہیں:

''عقلیات وفلسفیات خصوصاً اس کے مادہ ومکان کے مباحث نے حضرت شیخ اکبر کی وجودیت بلاعینیت کی تعبیر کو زیادہ اقرب الی العقل کردیا ہے اور ایک وجود وذات کی تشریح کے بعد شریعت یا کتاب وسنت سے بھی کم از کم تصادم یا تعارض نہیں رہتا... خاص کر جو لوگ عقل وفلسفہ سے مغلوب الحال ہیں اور عدم اثبات وعدم انکار کے پل صراط پر قدم نہیں جما سکتے اور وجود وتخلیق کا راز بزعم خود کچھ نہ کچھ سمجھ لینا چاہتے ہیں اُن کے لیے یہ وجودیت بلاعینیت والی تعبیر کا قبول کرلینا ہی غنیمت واسلم ہے۔''[3]

یوں تو قرآن مجید کی بیشمار آیات ایسی ہیں جن میں صراحت سے بیان کیا گیا ہے کہ اوّل وآخر ظاہر وباطن اللہ ہی اللہ ہے جو اپنے بندوں کی شہ رگ سے زیادہ قریب ہے وغیرہ وغیرہ۔ میں چند آیات پیش کرتا ہوں:

وهو معكم اين ما كنتم ط

''اور وہ تمہارے ساتھ ہے تم کہیں بھی ہو۔''[4]

شاہ ولی محدث دہلویؒ نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے:

''او با شما است ہر جا کہ باشید۔''

نحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون ○

''اور ہم اس شخص کی طرف تم سے زیادہ قریب ہوتے ہیں مگر تم نہیں دیکھتے۔''[5]

نحن اقرب اليه من حبل الوريد ○

''اور ہم اس کی شہ رگ سے زیادہ اس کے قریب ہیں۔''[6]

ولا يستخفون من الله و هو معهم ○

''اور اللہ سے نہیں شرماتے حالانکہ اللہ ان کے ساتھ ہے۔''[7]

واذا سالك عبادى عنى فانى قريب ○

''اور جب میرے بندے میرے بارے میں آپ سے دریافت کریں تو آپ فرمادیں کہ بے شک میں ان کے قریب ہوں۔''[8]

هو الاول والآخر و الظاهر والباطن ○

''وہی اول ہے اور وہی آخر اور وہی ظاہر ہے اور وہی باطن۔''[9]

اس قسم کی تمام آیات قرب اور معیت ذاتی کے بارے میں واضح اور قطعی الدلالۃ ہیں ان سے علمی قرب
معیت مراد لینا قرآن مجید کی صریح نصوص کے یقینی اور بدیہی مفہوم سے اعراض کرنا ہے اور یہ نظریہ آخر میں
فی الوجود کی طرف لے جاتا ہے۔

سنن ابو داؤد، صحیح مسلم اور ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے آنحضورؐ کی جو دعا منقول ہے اس کے
ظ یہ ہیں:

انت الاول فلیس قبلک شیء وانت الآخیر فلیس بعدک شیء وانت الظاھر
س فوقک شیء وانت الباطن فلیس دونک شیء۔

''اے اللہ! آپ ہی اوّل ہیں آپ سے پہلے کوئی شے نہیں آپ ہی آخر ہیں آپ کے بعد کوئی شے نہیں
پ ہی ظاہر ہیں آپ کے اوپر کوئی شے نہیں اور آپ ہی باطن ہیں آپ کے سوا کوئی شے نہیں۔''

دوسرے جملے کے الفاظ کہ آپ ہی آخر ہیں آپ کے بعد کوئی شے نہیں، مرتبہ آخر سے وجود اشیاء کی نفی
ی ہے۔[10]

میں یہاں فاضل محقق ڈاکٹر میر ولی الدین کا ایک اقتباس پیش کرتا ہوں جو ذرا طویل ہے مگر نفس مسئلہ کی
رین وضاحت ہے۔ فرماتے ہیں:

''تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت ہوتا ہے اور توابعات وجود (صفات و
ال) بھی اسی کے لیے مختص ہو جاتے ہیں حق تعالیٰ ہی اول و آخر ہیں، ظاہر و باطن ہیں، قریب و اقرب ہیں، محیط
ساتھ ہیں لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ اول و آخر کس کے ہیں؟ ظاہر و باطن کس کے ہیں؟ قریب و اقرب کس
ے ہیں؟ محیط کس پر ہیں؟ جواب یہ ہے کہ ذات شے ہی کے ساتھ یہ ساری نسبتیں قائم ہوتی ہیں، ذاتِ شے نہ
تو نہ اولیت و آخریت ہی کا تصور ممکن ہے نہ ظاہریت و باطنیت کا، نہ قرب و اقربیت کا، ذات شے معلوم حق ہے
ر بحیثیت معلوم ہونے کے علم الٰہی میں ثابت ہے۔''

اب سوال یہ ہے اور کتنا اہم اور دقیق ہے کہ ذواتِ اشیاء جو معلومات حق ہیں، صور علمیہ حق ہیں جو از قبیل
راض ہیں۔ بالغیر علماً ثابت ہیں وجود اور اعتبارات وجود کے کس طرح حامل ہو گئے، کن فیکون کا راز کیا ہے؟ کیا
تخلیق کا انکشاف ممکن ہے۔

ذواتِ اشیاء صورِ علمیہ کے خارجاً وجود پذیر ہونے کے متعلق تین منطقی احتمالات ہو سکتے ہیں۔

۱) صورِ علمیہ بغیر کسی ذاتِ متقوم یا معروض کے خارجاً موجود ہو گئے یہ احتمال عقلاً محال ہے اس لیے کہ صورِ علمیہ اعراض ہیں اور بغیر وجود (معروض) کے اعراض کا ظاہر و موجود نا قابل تصور ہے۔ قبل تخلیق دعارض ذاتِ حق تھے بعد از خلق بھی بغیر کسی معروض کے ان کی نمود نہیں

ہوسکتی۔

۲) صورِعلمیہ کسی ذات مقوم یا معروض کے اعراض ہیں لیکن یہ معروض (وجود) غیر ذاتِ حق
یہ احتمال بھی باطل ہے کیونکہ وجود صرف حق تعالیٰ ہی کو ہے۔ الا کل شی
ماخلا اللہ باطل

۳) صورِعلمیہ کسی ذاتِ مقوم یا معروض کے اعراض ہیں اور یہ معروض وجود مطلق ہے جو غیر ذا
حق نہیں۔ یہی ذاتِ قیوم صورِعلمیہ کی معروض ہے مقوم ہے جس سے وہ قائم ہیں۔"

آگے فرماتے ہیں:

"خوب سمجھ لو کہ تخلیق اشیاء کا عدم محض سے پیدا ہونا نہیں ہے کیونکہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے، نہ
عدمِ محض کا اشیاء کی صورت میں نمایاں ہونا ہے کیونکہ عدمِ محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شے نہیں کہ کسی ہستی کا مادہ
بن سکے یا اس کو کسی ہستی کی صورت میں ڈھالا جا سکے۔ العدم لا یوجد

اور نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں تقسیم ہو جانا ہے کیونکہ وہ تجزی و تبعیض سے منزہ ہے تخلیق حق تعالیٰ
مع لقائہ علی ماھو کان بصور معلومات بمصداق ھو الظاھر تجلی فرمانا ہے"۔ [11]

بعض حضرات ابن عربیؒ کو وحدت الوجود کا بانی سمجھتے ہیں یہ کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے یہ کیسے ممکن ہے کہ
کتاب وسنت کے واضح اشارات وتوضیحات پر خیر القرون کے لوگوں نے غور وفکر نہ کیا ہو۔

"دمغ الباطل" میں شاہ رفیع الدین نے لکھا ہے کہ "جب کتاب وسنت میں تصریحاً معیت اور احاطہ
قرب وغیرہ مذکور ہیں تو صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام اور ان کے اتباع کیسے اس کے قائل نہ ہوں گے جب کہ یہ
حضرات نصوص کو ظواہر پر محمول کرتے ہیں اور بلا کیف وتشبیہ کا قول کرتے ہیں۔"[12]

"دمغ الباطل" کے مقدمے میں مولانا صوفی عبدالحمید سواتی رقم طراز ہیں:

> "پھر شاہ صاحب (شاہ رفیع الدینؒ) نے متقدمین کا اس مسئلہ میں قائل ہونا ذکر کیا ہے اور شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ صاحبِ رسالہ کا کہنا کہ اس مسئلہ نے شیخِ اکبر اور ان کے اتباع کے زمانے سے شیوع پکڑا ہے یہ بھی غلط ہے بلکہ یہ مسئلہ تو صحابہ، تابعین اور قدماء کے وقت سے موجود ومعلوم تھا لیکن وہ لوگ بوجہ قرب زمانہ نبویؐ کے اور بوجہ کمال سکینت کے اس مسئلہ کی تنقیح وتفصیل میں مشغول نہیں ہوئے۔"[13]

اسی طرح "نظریۂ وحدت الوجود" کے شیخ اکبر سے پہلے موجود ہونے کے بارے میں مولانا تھانوی
لکھتے ہیں:

''گو اجمالاً اس دعویٰ کا اُن سے پہلے بھی بعض بزرگوں سے صدور ہوا ہے۔''[14]

اگر وحدت الوجود کا تصور ''اپنشدوں'' یا بعض یونانی مفکرین کی توضیحات سے مماثل ہے تو اس میں کوئی ...ں نہیں اس لیے کہ انسانی فکر کا دھارا اکائی کی طرح سفر کرتا ہے بے شمار ایسے مسائل کی نشان دہی کی جا سکتی ہے ...پر ایک دوسرے سے تبادلہ افکار نہ ہونے کے باوجود اہلِ مغرب، یونانی، مصری، اور برصغیر کے مفکرین یک ...ے ہیں۔ وحدت الوجود کے بارے میں سید محمد ذوقی شاہ ''سرِّ دلبراں'' میں لکھتے ہیں:

''جمہور صوفیاء کا مسئلہ توحید وجودی پر اتفاق ہے اظہارِ حقیقت کے لیے البتہ مختلف پیرایوں اور اصطلاحات کا استعمال کیا گیا ہے۔''[15]

شیخ العرب والعجم شاہ امداد اللہ مہاجر مکی ''رسالہ وحدۃ الوجود'' میں لکھتے ہیں:

''نکتہ شناسا! مسئلہ وحدت الوجود حق وصحیح است دریں مسئلہ شکے وشبہے نیست معتقد فقیر وہمہ مشائخ فقیر ومعتقد کسانیکہ بافقیر بیعت کردہ وتعلق ے دارند ہمین است۔''[16]

میں وحدت الوجود کے بارے میں چند انتہائی مستند علماء کی تعبیر و توضیح پیش کرتا ہوں تا کہ مسئلہ کھل کر ...منے آ جائے۔ ہر چندان علماء کی وضاحت کے اقتباس بہت طویل ہیں مگر جزوی حوالوں سے بات واضح نہیں ...لی نفس مسئلہ کے افہام کے لیے ضروری ہے کہ یہ اقتباسات مکمل ایک ہی جگہ پر دیکھ لیے جائیں۔ میرے نزدیک ...دہ، عام فہم اور جامعیت کے اعتبار سے مولانا شبلی نعمانی کی تشریح و توضیح اس لائق ہے کہ اسے پہلے جگہ دی جائے ...ں میں ایک معمولی سی تعبیر کی کوتاہی ہے مگر اس کا تعلق الفاظ کی بے مائیگی سے ہے جسے آگے بیان کیا جائے گا۔

...ولانا شبلی نعمانی لکھتے ہیں:

''علمائے ظاہر کے نزدیک تو توحید کے یہ معنی ہیں کہ ایک خدا کے سوا کوئی خدا اور نہیں، نہ خدا کی ذات وصفات میں کوئی شریک ہے۔ لیکن تصوف کے لغت میں اس کے معنی بدل جاتے ہیں۔ حضرات صوفیاء کے نزدیک توحید کے معنی ہیں کہ خدا کے سوا اور کوئی چیز عالم میں موجود ہی نہیں یا یہ کہ جو کچھ موجود ہے سب خدا ہی ہے۔ اسی کو ہمہ اوست کہتے ہیں۔ مگر یہ مسئلہ اگرچہ تصوف کا اصولِ موضوعہ ہے اس کی تعبیر اس قدر نازک ہے کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو یہ مسئلہ الحاد سے مل جاتا ہے اس لیے ہم اس کو ذرا تفصیل سے لکھتے ہیں۔

صوفیاء اور اہل ظاہر کا پہلا مابہ الاختلاف یہ ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک خدا سلسلۂ کائنات سے بالکل الگ تھلگ ایک جداگانہ ذات ہے۔ صوفیاء کے

نزدیک خدا سلسلۂ کائنات سے الگ نہیں اس قدر تمام صوفیاء کے نزدیک ایک مسلم ہے لیکن اس کی تعبیر میں اختلاف ہے، ایک فرقے کے نزدیک خدا وجود مطلق اور ہستی مطلق نام ہے یہ وجود جب تشخصات اور تعینات کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے تو ممکنات کے اقسام پیدا ہوتے ہیں

چوں ہست مطلق آمد در عبارت
بہ لفظ من کنند از وے اشارت

جس طرح حباب اور موج دو مختلف ذاتیں خیال کی جاتی ہیں لیکن درحقیقت ان کا وجود بجز پانی کے اور کچھ نہیں۔

گفتم از وحدت و کثرت سخنے گوئی بہ رمز
گفت موج وکف و گرداب، ہمانا دریاست

یہ تشبیہ کسی قدر ناقص تھی کیونکہ حباب میں تنہا پانی نہیں بلکہ ہوا بھی ہے اس لیے ایک اور نکتہ دان نے اس فرق کو بھی مٹا دیا۔

با وحدت حق ز کثرت خلق چہ باک
صد جائے اگر گرہ زنی رشتہ یکسیت

دھاگے میں جو گرہیں لگا دی جاتی ہیں ان کا وجود اگرچہ دھاگے سے متمایز نظر آتا ہے لیکن فی الواقع دھاگے کے سوا کچھ نہیں۔ گرہ کوئی زائد چیز نہیں صرف صورت بدل گئی ہے۔ دوسرے فرقے نے وحدت وجود کے یہ معنی قرار دیے ہیں کہ مثلاً آدمی کا جو سایہ پڑتا ہے وہ گرچہ بظاہر ایک جدا چیز معلوم ہوتی ہے لیکن فی الواقع میں اس کا کوئی وجود نہیں جو کچھ ہے آدمی ہی ہے اس طرح اصل میں ذاتِ باری موجود ہے۔ ممکنات جس قدر موجود ہیں سب اسی کے اظلال اور پرتو ہیں اسی کو توحید شہودی کہتے ہیں۔

وحدت وجود اور وحدت الشہود میں یہ فرق ہے کہ وحدت وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا کہہ سکتے ہیں جس طرح حباب اور موج کو بھی پانی کہہ سکتے ہیں لیکن وحدت شہود میں یہ اطلاق جائز نہیں کیونکہ انسان کے سائے کو انسان نہیں کہہ سکتے۔

وحدت وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدت وجود

کے بغیر چارہ نہیں۔ اس مسئلے کو سمجھنے کے لیے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیے۔

۱) خدا قدیم ہے۔

۲) قدیم حادث کی علت نہیں ہوسکتا کیونکہ علت اور معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے اس لیے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا۔ عالم حادث ہے۔

۳) اب نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا عالم کی علت نہیں ہوسکتا کیونکہ خدا قدیم ہے اور قدیم حادث کی علت نہیں ہوسکتا اور چونکہ عالم حادث ہے اس لیے اس کی بھی علت نہیں ہوسکتا۔ اس اعتراض سے بچنے کے لیے ارباب ظاہر نے یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ خدا کا ارادہ یا اس ارادے کا تعلق حادث ہے اس لیے وہ عالم کی علت ہے لیکن سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے ارادے کے تعلق کی علت کیا ہے کیونکہ جب ارادہ یا اس کا تعلق حادث ہے تو وہ علت کا محتاج ہوگا اور ضرور ہے کہ یہ علت بھی حادث ہو کیونکہ حادث کی علت حادث ہی ہوتی ہے اور چونکہ علت حادث ہے تو اس کے لیے بھی علت کی ضرورت ہے اب یہ سلسلہ اگر الیٰ غیر النہایۃ چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے جس سے متکلمین اور ارباب ظاہر کو انکار ہے اور اگر کسی علت پر ختم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علت قدیم ہو کیونکہ حادث ہوگی تو پھر سلسلہ آگے بڑھے گا۔ قدیم ہونے کی حالت میں لازم آئے گا کہ قدیم حادث کی علت ہو اور یہ پہلے ہی باطل ہو چکا ہے۔ اس بناء پر تین صورتوں کے بغیر چارہ نہیں۔

۱) عالم قدیم اور ازلی ہے اور باوجود اس کے خدا پیدا کیا ہوا ہے لیکن جب خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو دو ازلی چیزوں میں سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلوم کہنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

۲) عالم قدیم ہے اور کوئی اس کا خالق نہیں یہ ملحدوں اور دہریوں کا مذہب ہے۔

۳) عالم قدیم ہے مگر وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دوگانہ چیزیں ہیں، اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔

غرض فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی اس کے خلاف ہیں لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں۔ قرآن مجید میں بکثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن، اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے۔ **ھو الاول و الآخر و الظاھر و الباطن**۔"[17]

مولانا شبلی نعمانیؒ کا یہ کہنا کہ وحدت الوجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا کہہ سکتے ہیں تسامح ہے جب کسی شے پر چیز کا نام پڑ جاتا ہے تو صوفیاء کے اجتماعی عقیدے کے مطابق اسے خدا نہیں کہا جا سکتا۔ صوفیاء کے عقیدے کی بہترین توضیح حضرت شاہ عبدالعزیز نے یہ کہہ کر فرمائی[18] کہ نہ ہم از وست نہ ہم از وست، بلکہ "اوست" یعنی ہر چیز خدا نہیں بلکہ خدا ہی خدا ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں۔

میں مولانا عبیداللہ سندھی کی چند تصریحات پیش کرتا ہوں اس سے منزل تک پہنچنے کے لیے مدد ملے گی۔ فرماتے ہیں:

"اب جو حکیم ہے وہ کائنات کو وجود یعنی وجودِ اقصیٰ سے منتزع یعنی صادر شدہ مانتا ہے اور یہ ہے وحدت الوجود کا تصور، غرض صورت یہ ہے کہ یا تو کائنات کو ایک محقق وجود مان لیا جائے اس سے واجب الوجود (خدا) کا علۃ العلل کے ذریعے انتزاع کیا جائے یا ایک وجود مانا جائے اور کائنات کو اس سے منتزع (صادر شدہ) تسلیم کیا جائے۔

سارے عقل مندوں کی یہی رائے ہے خواہ وہ چین میں ہوں، عرب میں ہوں، ہندوستان میں ہوں یا یورپ میں علۃ العلل سے خدا کا ثابت کرنا ممکن نہیں۔

لا الہ الا اللہ تمام الٰہی تعلیمات کی اساس ہے اگر آپ دو وجود مانتے ہیں خواہ ایک ممکن ہو دوسرا واجب تو انسانی عقل اسے جہاں تک بھی آگے بڑھائے وہ دو ہی رہیں گے اور آخر تک دوئی قائم رہے گی **لا الہ الا اللہ** کے معنی یہ ہیں کہ وجود ایک ہی ہے۔ کائنات اسی ایک وجود سے صادر ہوئی ہے۔"[19]

پروفیسر محمد سرور لکھتے ہیں:

مولانا عبیداللہ سندھی نے فرمایا:

"ایمان باللہ اور ایمان بالآخر کو وحدت الوجود کے تصور کے بغیر عقلی طور پر منوانا بڑا مشکل ہے۔ اس تصور کی رو سے وجود لامتناہی ہے اور اس کا کوئی ذرہ فنا نہیں

ہوتا۔ ظاہر ہے انسان مرنے کے بعد کیسے فنا ہو سکتا ہے تصور وحدت الوجود کے ذریعے انسانیت کا تسلسل ثابت کیا جا سکتا ہے۔''[20]

پروفیسر محمد سرور آگے لکھتے ہیں، مولانا نے فرمایا:

''سوال یہ ہے کہ اگر وحدت الوجود یعنی ایک وجود نہیں تو کیا دو وجود ہیں اگر اس کا جواب اثبات میں ہے یعنی یہ کہ دو وجود ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ نعوذ باللہ دو خدا ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کو کوئی شخص ماننے کے لیے تیار نہ ہوگا۔ اب اگر ایک ہی وجود ہے اور یہ وجود باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے تو پوچھا جائے گا کہ پھر یہ کائنات کیسے وجود میں آ گئی۔ ظاہر ہے اس کا صدور وجود ہی سے ماننا پڑے گا۔''

مگر امام ربانی (مجدد الف ثانیؒ) اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ کارساز مطلق نے عدم سے اس کائنات کو موجود کر دیا۔ اس طرح وہ کائنات کو ذاتِ باری سے غیر ثابت کرتے ہیں۔

''مولانا عبید اللہ سندھی یہ بیان کرتے کرتے جھلا گئے اور کہنے لگے کہ امام ربانی کی زیادتی ہے بے شک وہ بہت بڑے صاحبِ کشف بزرگ ہیں، ان کا مقام بہت بڑا ہے، لیکن یہاں ان سے لغزش ہوئی۔ عدم سے وجود کا ظہور منوانا زبردستی ہے، یہ عقل سے مذاق ہے، خدا کے لیے اس مذاق کو چھوڑیے بابا! یہ کہاں کا انصاف ہے کہ عدم سے خود بخود ایک چیز موجود ہو جائے اور اسے خدا کی قدرت کہہ لیا یہ تو تماشا ہے اللہ کے لیے اس کھیل کو اب ختم کرو۔''[21]

ایک اور آخری حوالے کے بغیر بات آگے بڑھ نہیں سکے گی۔ مولانا نے فرمایا:

''یہ کائنات کس طرح موجود ہے، اس کا سراغ لگاتے لگاتے انسان آخر کار اس حقیقت تک پہنچا کہ ایک وجود ہے، جس سے یہ ساری کائنات ظہور پذیر ہوئی ہے یہ وجود واحد شخصی ہے اور تمام کثرتیں اس سے نکلتی ہیں اسے نفسِ کلیہ بھی کہتے ہیں، ذاتِ احدیت کی تجلی اسی نفسِ کلیہ پر ہوتی ہے تمام چیزیں اسی سے نکلتی ہیں اور اسی میں فنا ہو جاتی ہیں، وحدت وجود کا تصور یہی ہے۔''[22]

فاضلِ بریلوی مولانا احمد رضا خان صاحبؒ نے اس مسئلے پر عام فہم انداز میں روشنی ڈالی ہے ہم اس کا اقتباس پیش کرتے ہیں:

یہاں تین چیزیں ہیں، توحید، وحدت، اتحاد۔

۱) توحید مدار ایمان ہے اور اس میں شک کفر۔

۲) وحدت وجود حق ہے، قرآن عظیم احادیث وارشادات اکابردین سے ثابت اور اس کے قائلین کو کافر کہنا خود شنیع خبیث کلمۂ کفر ہے۔

۳) رہا اتحاد وہ بے شک زندقہ والحاد اور اس کا قائل ضرور کافر اتحاد یہ کہ یہ بھی خدا وہ بھی خدا سب خدا۔

گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی

حاش للہ الہ الہ ہے اور عبد عبد ہرگز عبد الہ ہوسکتا ہے نہ الہ عبد، اور وحدتِ وجود یہ کہ وہ صرف موجودِ واحد باقی سب اظلال وعکوس ہیں قرآن کریم میں ہے کل شی ھالک الا وجھہ صحیح بخاری وصحیح مسلم وسنن ابن ماجہ میں ابوہریرہؓ سے ہے، رسول اللہ فرماتے ہیں اصدق کلمۃ قالھا الشاعر کلمۃ لبیدٍ الا کل شی ء ماخلا اللہ باطل سب میں سچی بات جو کسی شاعر نے کہی لبید کی بات ہے کہ سن لو اللہ عزوجل کے سوا ہر چیز اپنی ذات میں محض بے حقیقت ہے کتب کثیرہ ومفصلہ اصابہ نیز مسند میں سواد بن قاربؓ نے حضور اقدسؐ سے عرض کی:

فا شھد ان اللہ لا شی غیر و انک مامون علیٰ کل غائب میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کچھ موجود نہیں اور حضور جمیع غیوب پر امین ہیں۔

حضور اقدسؐ نے انکار نہ فرمایا۔ اقول یہاں فرقے تین ہیں۔

ایک خشک اہلِ ظاہر کہ حق وحقیقت سے بے نصیب محض ہیں یہ وجود کو اللہ ومخلوق میں مشترک سمجھتے ہیں۔

دوم اہل حق ومعرفت کہ بمعنی مذکور قائل وحدت الوجود ہیں۔

سوم اہلِ زندقہ وضلالت کہ الہ ومخلوق میں فرق کے منکر اور ہر شخص رشتہ کی الوہیت کے مقر ہیں۔ ان کے خیال واقوال اس تقریبی مثال سے روشن ہوں گے۔

ایک بادشاہ اعلیٰ جاہ آئینہ خانہ میں جلوہ فرما ہے جس میں تمام اقسام واوصاف کے آئینے نصب ہیں۔ آئینوں کا تجربہ کرنے والا جانتا ہے کہ ان میں ایک ہی شے کا عکس کس قدر مختلف طوروں پر متجلی ہوتا ہے۔ بعض میں صورتِ خلاف نظر آتی ہے بعض میں دھندلی، کسی میں سیدھی، کسی میں الٹی، ایک میں بڑی ایک میں چھوٹی،

بعض میں پتلی، بعض میں چوڑی، کسی میں خوشنما، کسی میں بھونڈی، یہ اختلاف ان کی قابلیت کا ہوتا ہے ورنہ وہ صورت جس کا اس میں عکس ہے خود واحد ہے۔ ان میں جو حالتیں پیدا ہوئیں متجلی اُن سے منزہ ہے اُن کے الٹے بھونڈے دھندلے ہونے سے اس میں کوئی قصور نہیں ہوتا۔ وللّٰہ المثل الاعلیٰ اب اس آئینہ خانے کو دیکھنے والے تین قسم کے ہوئے۔ اوّل ناسمجھ بچے انہوں نے گمان کیا کہ جس طرح بادشاہ موجود ہے یہ سب عکس بھی موجود ہیں کہ یہ بھی تو ہمیں ایسے ہی نظر آرہے ہیں جیسے وہ، ہاں یہ ضرور ہے کہ اس کے تابع ہیں جب وہ اٹھتا ہے یہ سب کھڑے ہوجاتے ہیں وہ چلتا ہے یہ سب چلنے لگتے ہیں، وہ بیٹھتا ہے یہ سب بیٹھ جاتے ہیں تو عین یہ بھی اور وہ بھی، مگر وہ حاکم ہے یہ محکوم، اور اپنی نادانی سے نہ سمجھا کہ وہاں تو بادشاہ ہی بادشاہ ہے یہ سب اسی کے عکس ہیں اگر اس سے حجاب ہوجائے تو یہ سب صفحۂ ہستی سے معدوم محض ہوجائیں گے، ہو کیا جائیں گے اب بھی تو حقیقی وجود سے کوئی حصہ ان میں نہیں ہے حقیقۃً بادشاہ ہی موجود ہے باقی سب پرتو کی نمود ہے۔

دوم اہلِ نظر وعقل کامل وہ اس حقیقت کو پہنچے اور اعتقاد بنائے کہ بے شک وجود ایک بادشاہ کے لیے ہے موجود ایک وہی ہے یہ سب ظل وعکس ہیں کہ اپنی حد ذات میں اصلاً وجود نہیں رکھتے اس تجلی سے قطع نظر کر کے دیکھو کہ پھر ان میں کچھ رہتا ہے حاشا عدم محض کے سوا کچھ نہیں اور جب یہ اپنی ذات میں معدوم وفانی ہیں اور بادشاہ موجود یہ اس نمود ووجود میں اسی کے محتاج ہیں اور وہ سب سے غنی، یہ ناقص ہیں اور وہ تام، یہ ایک ذرہ کے بھی مالک نہیں اور وہ سلطنت کا مالک، یہ کوئی کامل نہیں رکھتے۔ حیات، علم، سمع بصر، قدرت، ارادہ، کلام سب سے خالی ہیں اور وہ سب کا جامع تو یہ اس کا عین کیونکر ہوسکتے ہیں۔ لاجرم یہ نہیں کہ یہ سب وہی ہیں بلکہ وہی وہ ہے اور یہ صرف اس تجلی کی نمود۔ یہی حق وحقیقت ہے اور یہی وحدۃ الوجود۔

سوم عقل کے اندھے سمجھ کے اوندھے ان ناسمجھ بچوں سے بھی گئے گزرے۔ انہوں نے دیکھا کہ جو صورت بادشاہ کی ہے وہی ان کی جو حرکت وہ کرتا ہے یہ سب بھی، تاج جیسا کہ اس کے سر پر ہے بعینہٖ ان کے سروں پر بھی۔ انہوں نے

عقل ودانش کو پیٹھ دے کر بکنا شروع کیا کہ یہ سب بادشاہ ہیں اور اپنی سفاہت سے وہ تمام عیوب ونقائص نقصان قوابل کے باعث ان میں تھی، خود بادشاہ کو ان کا مورد کردیا کہ جب یہ وہی ہیں تو ناقص، عاجز، محتاج، الٹے بھونڈے، بدنما دُھندلے کا جو عین ہے قطعاً انہیں ذمائم سے متصف ہے۔ تعالی اللّٰہ عما یقول الظالمون علوا کبیرا۔

انسان عکس ڈالنے میں آئینے کا محتاج ہے اور وجود حقیقی احتیاج سے پاک، وہاں جسے آئینہ کہیے وہ خود بھی ایک ظل ہے۔ پھر آئینے میں انسان کی صرف سطح مقابل کا عکس پڑتا ہے جس میں انسان کے صفات مثل کلام وسمع وبصر وعلم وارادہ وحیات وقدرت سے اصلاً نام کو بھی کچھ نہیں آتا لیکن وجود حقیقی عز وجل جلالہ کے تجلی نے اپنے بہت ظلال پر نفس ہستی کے سوا ان صفات کا بھی پرتو ڈالا یہ وجود اور بھی ان بچوں کی نافہمی اور ان اندھوں کی گمراہی کے باعث ہوئیں جن کو ہدایت حق ہوئی وہ سمجھ گئے کہ:

یک چراغ ست دریں خانہ کہ از پرتو آں
ہر کجا مے نگری انجمنے ساختہ اند

انہوں نے ان صفات اور خود وجود کی دو قسمیں کیں حقیقی، ذاتی کہ متجلی کے لیے ہے اور ظلی عطائی کہ ظلال کے لیے اور حاشا یہ تقسیم اشتراک معنی نہیں بلکہ محض موافقت فی اللفظ، یہ ہے حق حقیقت وعین معرفت۔“[23]

فاضل بریلویؒ کی توضیح بظاہر وحدت شہود کی طرف جاتی ہے مگر غور سے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی شیخ اکبر کے مؤقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”پس شیخ اکبر یوں کہتے ہیں کہ قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ذات حق تھی جس میں دو مرتبے تھے۔ ایک ذات مع اپنے اسماء وصفات کے، دوسرے ان اسماء وصفات میں سے علم کا ایک مرتبہ یعنی تمام کائنات وجوبیہ وامکانیہ کا علم تفصیلی جس کو اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں اور ہرچند کہ یہ اعیانِ ثابتہ جو کہ مرتبہ علم الٰہی کا ان ہی اسماء وصفات میں داخل ہے مگر اس میں دو حیثیتیں ہیں۔ ایک اس کی صفت علم ہونے کی تمثیل سی کہ جن معلوم شکلوں کو ہم دیکھتے ہیں خارج میں ان کا وجود و ثبوت کوئی بھی نہیں، محض قوت علمیہ کے سہارے موجود ہیں اور یہ سب کچھ ہمارا

ہی علم ہے جو مختلف رنگوں اور شکلوں میں نمودار ہوتا ہے بلاشبہ ان صورتوں کو ہم عین علم بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ جب علم تھا تو یہ صورتیں نہیں تھیں اور انہیں علم سے جدا بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ ان تغیر پذیر صورتوں اور ہیولوں کو خارج میں وجود و شکل دینے والا اور انہیں حقیقت بنانے والا علم ہے، علم اگرچہ بے رنگ ہے مگر مختلف رنگ اس کی بے رنگی میں کوئی مزاحمت نہیں کر سکتے۔"

"آیۂ کریمہ وھو معکم کی تشریح میں فرمایا کرتے تھے کہ یہ معیت محض علم کے سہارے نہیں بلکہ خارج اور حقیقت میں بھی موجود اور ثابت ہے اور اس سے کوئی خلجان پیدا نہیں ہونا چاہیے کیونکہ یہ معیت معیت کے ان معنوں میں نہیں جو جوہر کو جوہر کے ساتھ عرض کو عرض کے ساتھ یا جوہر کو عرض کے ساتھ ہوتی ہے بلکہ یہ معیت حادث با قدیم ایک لطیف ترین معنی ہے جسے ان معیتوں سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔"

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

ہر شخص نے اپنی استعداد کے مطابق معیت کے مسئلے سے لطف اٹھایا ہے ایک گروہ نے سمجھ لیا کہ حق سبحانہ وتعالیٰ اپنے علم قدرت سمع اور بصر کے ساتھ ہمیں محیط ہے جیسا کہ فرمایا:

مایکون من نجویٰ ثلثة الا ھو رابعھم

"نہیں ہوتی تین کی سرگوشی مگر وہ اللہ کا چوتھا ان کے ساتھ ہے۔" (مجادلہ:۷)

ایک گروہ نے بچشم عیاں دیکھ کر کہا کہ ہر فعل اور انفعال اور ہر حرکت وصفت جو عالم میں ظاہر ہوتی ہے۔ حضرت حق سبحانہ، وتعالیٰ سے ہے جیسا کہ فرمایا:

قل کل من عنداللہ

"فرما دیجیے سب اللہ کی طرف سے ہے۔" (النساء:۷۸)

اور ایک جماعت نے مشاہدہ کیا کہ جو کچھ ہی ہے وہی ہے غیر تو ہے ہی نہیں۔ چنانچہ فرمایا:

کل شیءٍ ھالک الا وجھه

"اس کی ذات کے سوا ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے۔" (قصص:۸۸)

اور

ھو الاول والآخر والظاھر والباطن

"وہی اوّل ہے اور وہی آخر وہی ظاہر ہے اور وہی باطن۔" (الحدید:۳)

اور کچھ حضرات نے تو حق کو حق میں دیکھا اور اس مقام کی گہرائیاں بیان کرنے سے زبان وقلم قاصر ہیں"۔[24]

ایک اور مقام پر شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اپنے عم بزرگوار شیخ ابوالرضا کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"وجود عالم بمنزلہ وہم اور وجود باری وجود حقیقی ہے۔ ایک عارف نے کہا ہے کہ الوجود فی الکل ساری والتعینات امور اعتباریۃ وجود حقیقی تمام اشیاء میں جاری وساری ہے اور تعینات صرف اعتباری امور ہیں۔"

لہٰذا عالم، خدائے لم یزل سے دور کی چیز ہے کیونکہ موجود حقیقی (ذات حق) اور موہوم (عالم) میں باہمی تضاد ہے اور ان کے درمیان کوئی ایسی چیز نہیں پائی جاتی جو دونوں کو جمع کرے اس کی مثال اس سراب کی سی ہے جو شعلہ آفتاب کے پرتو سے دریا دکھائی دیتا ہے مگر فی الحقیقت دونوں (سراب ودریا) میں تبائن کلی موجود ہے۔ اسی طرح خداوند بزرگ وبرتر کی یکتائی کا سورج عالم پر چمک رہا ہے جس کے نتیجے میں عالم وجود میں آیا ہے جسے بحر ذات کے ساتھ ایک مناسبت تو پیدا ہوگئی مگر حقیقت یہ ہے کہ خود اپنی ذات میں وہ معدوم محض ہے۔ شیخ اکبر کے اس قول ما احد من اللہ شیئا کی تشریح میں فرمایا کہ اکابرین کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں

کجا غیر، کو غیر، کو نقشِ غیر

سوی اللہ و اللہ مافی الوجود

لفظ فی حلول پر دلالت کرتا ہے اور اس کے شیونات کے مظاہر ظاہر ہیں پس اس کی ذات وصفات کس طرح غیر میں حلول کرتی ہیں یا غیر سے متعلق ہو جاتی ہیں اور یہ تو مستلزم اثنینیت ہے پس معلوم ہوا کہ خدا کے سوا میں خدا نہیں جیسا کہ اس کے سوا کوئی چیز اس میں موجود نہیں۔ چنانچہ صوفیا کا قول ہے:

لیس فی ذاتہ سواہ ولا ذاتہ فی سواہ

"اس کی ذات میں اس کا غیر موجود نہیں اور نہ وہ خود اپنے غیر میں موجود ہے۔"[25]

مولانا ابوالکلام آزاد کی تشریحات وتعبیرات بھی اس معاملے میں از بس لطیف واقع ہوئی ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

"ہمارے صوفیاء کرام نے وحدت الوجود کو یوں تعبیر کیا ہے کہ احدیت نے مرتبۂ

واحدیت کی تجلی میں نزول کیا ''احدیت'' یعنی یگانہ ہونا ''واحدیت'' یعنی اوّل ہونا، یگانہ ہستی کو ہم اوّل نہیں کہہ سکتے کیونکہ اوّل جبھی ہوگا جب دوسرا تیسرا اور چوتھا بھی ہو جب کہ یگانگی بحت کے مرتبہ میں دوسرے اور تیسرے کی گنجائش ہی نہیں لیکن جب احدیت نے واحدیت کے مرتبہ میں نزول کیا تو اب ''ہو الاول'' کا مرتبہ ظہور میں آ گیا اور جب اول ہوا تو دوسرے تیسرے اور چوتھے کے تعینات بھی ظہور میں آنے لگے، و ما املح القول الشاعر العارف

دریائے کہن چو بر زند موجۂ نو
موجش خوانند وفی الحقیقت دریاست''[26]

بعض کم علم دانشور یا جاہل صوفی وحدت الوجود کو عینیت، مکتب عینیت یا نظریہ عینیت سمجھتے ہیں۔ مشائخ صوفیا بلکہ خود ابنِ عربی اس کی واضح تردید کرتے ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے ''کلید مثنوی'' دفتر اوّل میں عینیت و غیریت کی پانچ صورتیں قائم کر کے وضاحت کی ہے کہ وحدت الوجود سے مراد عینیت ہرگز نہیں ہے۔[27]

اسی طرح تمام محقق صوفیاء، حلول، اتحاد اور امتزاج وغیرہ سے مکمل برأت کا اظہار خیال کر چکے ہیں۔

مولانا عبدالحمید سواتی مقدمہ ''دمغ الباطل'' میں لکھتے ہیں:

''محققین صوفیہ وجودیہ ہرگز اس کے قائل نہیں کہ ذاتِ بحت ممکنات کے ساتھ اتحاد و حلول یا امتزاج رکھتی ہے العیاذ باللہ اور نہ وحدۃ الوجود کے عقیدہ کا یہ مطلب ہے جو شخص حلول و اتحاد کا عقیدہ رکھتا ہے صوفیہ وجودیہ کے نزدیک بھی وہ گمراہ اور زندیق ہے۔''

اس کے بعد مولانا سواتی نے امام الاولیاء سید علی ہجویری المعروف داتا گنج بخشؒ کی ''کشف المحجوب'' سے ایک اقتباس دیا ہے جس میں واضح طور پر حلول و امتزاج کو کھلی گمراہی اور زندقہ قرار دیا گیا ہے نیز انہوں نے مشہور محدث و صوفی شیخ ابراہیم کورانی کے رسالہ ''تنبیہ العقول علیٰ تنزیہہ الصوفیہ عن اعتقاد التجسیم والعینیۃ والاتحاد و الحلول'' کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ اس رسالہ میں تجلی کے ساتھ ظہور کرنے میں اور حلول میں واضح فرق ہے اور بتایا ہے کہ حلول مشرکین کا عقیدہ ہے اور ظہور بالتجلی من غیر التقیید بالمادۃ والصورۃ والمکان یہ عقیدہ اہل حق ہے۔[28]

یوں تو ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کے تحقیقی مقالے ''شیخ مجدد کا نظریہ توحید'' میں بہت سے تسامحات ہیں لیکن ابنِ عربیؒ کے حوالے سے جگہ جگہ انہوں نے جس طرح عینیت کا ذکر کیا ہے وہ نہ صرف افسوس ناک ہے بلکہ اسے پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے یا تو بالاستیعاب ابن عربیؒ کا مطالعہ نہیں کیا یا وہ ان سے صحیح مفہوم

اخذ نہیں کر سکے۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں:

"توحید کے باب میں ابنِ عربی کا مسلک یہ ہے کہ وجود ایک ہے وہی موجود ہے اور یہ وجود اللہ ہے ہر دوسری چیز اس کا مظہر ہے لہٰذا عالم اور اللہ عین یک دگر ہیں۔"[29]

نامور بزرگ، شیخ طریقت، نابغہ عصر اور ابن عربیؒ کے فکر و فلسفے کے آخری مانے ہوئے مفسر پیر سید مہر علی شاہ گولڑویؒ فرماتے ہیں:

"بعض لوگ اوجد الا شیاء و ھو عینھا سے وہم میں پڑے ہیں اور اس عبارت سے خالق و مخلوق کا اتحاد سمجھ کر حضرت الشیخ (ابن عربیؒ) پر ناحق زبان تکفیر و تشنیع دراز کرتے ہیں حالانکہ حاشا وکلا از روئے تحقیق حضرت الشیخ کی ہرگز یہ مراد نہیں ہے اس لیے کہ لفظ عین کے دو معنی ہیں ایک یہ کہا جاتا ہے کہ یہ چیز اپنی عین ہے یعنی بطریق حمل اوّلی۔ چنانچہ الانسان انسان اور دوسرا معنی عین کا یہ ہے کہ مابہ القوام یعنی وہ چیز جس کے ساتھ دوسری چیز کا قیام ہو اور یہاں یہی معنی مراد ہے نہ معنی اول، پس و ھو عینھا سے مراد یہ ہے کہ اگر واجب کا تعلق مخلوقات سے قطع نظر کیا جائے تو مخلوق کا فی نفسہٖ کوئی وجود نہیں کیونکہ مخلوق از قسم ممکن کے ہے اور ممکن کا وجود و عدم یکساں ہوتا ہے۔"[30]

ایک اور ملفوظ میں آپ فرماتے ہیں:

"ظاہر بیں لوگ جن کی رسائی معنی تک نہیں اور جو علم و فہم باطن سے محروم ہیں، وہ مسئلہ توحید میں شیخ اکبر کے ارشادات کو عقیدہ حلول کی طرف منسوب کرتے ہیں حالانکہ شیخ نے اپنی مولفات میں عقیدہ حلول کا انکار اور ردّ فرمایا ہے۔ فتوحات میں فرماتے ہیں کہ اس گروہ کا نظریہ جو دلائل نظریہ کے محتاج ہیں یہ ہے کہ حق کی نسبت خلق کے ساتھ ایسی ہے جیسی صانع کی مصنوع کے ساتھ اور واجب کی ممکن کے ساتھ ہر مسلمان کو یہ عقیدہ رکھنا چاہیے۔ مگر اخص الخواص کا عقیدہ یہ ہے کہ اشیا کا مظہر ان کا عین ہے یعنی اشیاء، اسماء کا ظل اور مظاہر ذات ہیں اور ظل کی کوئی حقیقت نہیں مگر یہی نمود بے بود۔"[31]

"عینیت" شیخ کی ایک باقاعدہ اصطلاح ہے جسے نہ سمجھنے کی وجہ سے شدید غلطیاں واقع ہو رہی ہیں، عینیت سے مراد دو چیزوں کا اتحاد اور ایک دوسرے کا عین ہونا نہیں بلکہ اس سے مراد صرف ایک عین وجود یعنی حق

تعالیٰ کا اثبات ہے۔

تصوف کی اصطلاح میں وجود سے مراد صرف وجود حق تعالیٰ ہوتا ہے یعنی صرف ذاتِ حق تعالیٰ ہی اپنی ذات سے قائم ہے اس کے برعکس تمام چیزیں اُسی وجود حقیقی کی وجہ سے موجود ہیں۔

ہر چہ آید در نظر غیر تو نیست
یا توئی یا بوئے تو یا خوائے تو
(امیر خسروؒ)

مرتبہ لا بشرط شی میں وجود نہ اطلاق میں مقید ہے اور نہ تقید میں۔ اس مرتبہ میں وہ نہ کلی ہے نہ جزوی، نہ عام ہے نہ خاص، نہ اس معنی میں واحد ہے کہ اس کی ذات پر کوئی شے زائد ہو، نہ کثیر، یہاں تمام اعتبارات واضافات ساقط ہیں یہ مرتبہ تمام مراتب سے بلند ہے۔ رفیع الدرجات سے اسی طرف اشارہ ہے پھر وہ مطلق، مقید کلی، عام اور خاص اور واحد اور کثیر سب ہی کچھ ہوتا ہے۔ بغیر اس کے کہ اس کی ذات اور حقیقت میں کوئی تغیر و تبدل واقع ہو۔ کان اللہ ولم یکن معہ شیء اور اب بھی اسی طرح ہے جیسے کہ تھا الآن کما کان۔

نہ جوہر ہے نہ عرض، بعینہٖ اور بذاتہٖ موجود ہے کسی دوسری چیز سے جو ذہناً خارجاً اس سے مغائرت رکھتی ہو، موجود نہیں ہے وہ بدیہی ہے اور حقیقت و ماہیت میں سب چیزوں سے زیادہ پوشیدہ ہے۔ ذہن اور خارج میں کوئی شے بغیر اس کے نہیں پائی جاتی۔ پس وہ بالذات سب کا محیط ہے اسی سے اشیاء کا قوام ہے وہی اشیاء کا عین ہے، وہی اپنے مراتب میں تجلی فرماتا ہے علم اور عین میں اپنی حقیقتوں سے اور صورتوں سے ظہور فرماتا ہے پھر اسی کا نام ماہیت اور اعیانِ ثابتہ ہو جاتا ہے اور ہر ہر مرتبہ میں اسی کا نام بدلتا رہتا ہے وہ ضدین میں ظہور میں کرتا ہے اور اسی سے مثلین قائم ہوتی ہیں حالانکہ وہ بے مثل و بے مثال ہے۔ لیس کمثلہ شیء اس کی وحدت حقیقی کثرت کے مقابل نہیں۔ اسماء وصفت کے لباس میں وہ ظاہر ہے اور اپنی پیدا کی ہوئی اشیاء میں وہ مخفی ہے قیامت کبریٰ میں وہ وحدت حقیقی سے ظاہر ہوگا اور تعینات کے پردہ کو پاش پاش کردے گا لمن الملک الیوم کا جواب للہ الواحد القہار ہوگا۔

وجود نے مرتبہ وراء الوریٰ سے جن سیڑھیوں پر سے بالترتیب نزول فرما کر باغ و بہار کائنات کی گلشن آرائی فرمائی انہیں تنزلات کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ ایک اصطلاح ہے جس کا تعلق لغوی معنی سے نہیں ہے اس لیے کہ لغت میں تنزل اوپر کی منزل چھوڑ کر نچلی منزل میں آجانے کا نام ہے مگر تصوف میں تنزلات کے یہ معنی نہیں ہیں۔ وجود جیسا تھا ویسا ہی ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا۔ الآن کما کان۔ اب یہی ذات مطلق جو مرتبہ تنزیہ میں نامعلوم و نا قابل علم ہے۔ مظاہر مقیدہ و صورِ مختلفہ میں ظہور پذیر ہوتی ہے یا اصطلاح صوفیاء میں نزول کرتی ہے۔ نزول کے مراتب کو چھ میں حصر کیا جاسکتا ہے۔

ان میں سے تین مراتب کو مراتبِ الٰہیہ کہا جاتا ہے جو یہ ہیں: احدیت، وحدت، واحدیت باقی تین مراتب کونیہ کہلاتے ہیں جو یہ ہیں: روح، مثال، جسم ان کے بعد انسان کا مرتبہ ہے جو مرتبۂ جامعہ ہے چونکہ احدیت مرتبۂ ذات بحت ہے لہٰذا وحدت یا تنزل اول سے مرتبہ انسان تک چھ تنزل ہوئے انسان کو چھوڑ کر مرتبہ تنزل اول سے مرتبہ جسم تک پانچ مراتب ہوئے ان کو حضرات خمسہ کہا جاتا ہے۔

پہلا مرتبہ لاتعین، اطلاق اور ذات بحت کا ہے۔ دوسرا مرتبہ تعین اوّل جو اجمالی صورت میں ہے۔ یہ مرتبہ وحدت اور حقیقت محمدیہ کہلاتا ہے۔ تیسرا مرتبہ تعین ثانی ہے چوتھا عالم ارواح، پانچوں عالم مثال، چھٹا عالم اجسام اور ساتواں مرتبہ جامعہ ہے۔[32]

حرف آخر کے طور پر میں ''ابنِ عربیؒ'' کے فاضل مصنف ڈاکٹر محسن جہانگیری کے الفاظ میں ابنِ عربیؒ کے وحدت الوجود کا خلاصہ پیش کرتا ہوں۔ لکھتے ہیں:

> ''ابنِ عربیؒ کا خیال یہ ہے کہ حقیقتِ وجود اصل ہے تمام آثار کا منشاء ہے۔ بالذات دافع عدم ہے، خیر محض ہے، واحد ہے اور اس کی وحدت شخصی ہے نوعی نہیں، جملہ شروط سے آزاد ہے حتیٰ کہ شرط اطلاق سے بھی... پس عالم ہستی میں صحیح معنوں میں بس ایک ہی حقیقت، ایک ہی وجود اور ایک ہی موجود ہے۔ اور وہ حق تعالیٰ ہے بنابریں یہ کہنا درست ہے لاوجود ولا موجود الا اللہ۔ یعنی حق تعالیٰ کے سوا وجود صرف اور موجود حقیقی کوئی نہیں، عرض یہ حقیقت بحت اور یہ حق واحد شئون واطوار اور تجلیات و تعینات میں ظاہر ہوتی ہے۔ مرتبۂ علم میں اسماء اور اعیانِ ثابتہ کے پیرہن میں مرتبۂ ذہنی اور مرتبۂ خارج میں مظاہر اعیان اور موجودات خارجی میں ظہور کرتی ہے اور اس ظہور و تجلی اور تعین وتطور کے نتیجے میں کثرت پیدا ہوتی ہے اور عالم ظہور پذیر ہوتا ہے۔''[33]

الغرض ابنِ عربیؒ کا موضوع معرفت کے انسانی سفر کی معراج ہے اور ''فتوحاتِ مکیہ'' اس کی دلفریب روداد۔ حقیقت یہ ہے کہ اس منزل میں عقل وخرد اپنی تمام تر توانائیوں کے باوجود لڑکھڑانے لگتی ہے۔ اس مقام پر گفتگو ابن عربیؒ ہی کو زیب دیتی ہے جو عقل وفلسفہ کی سرحدوں سے نکل کر کشف ومشاہدہ اور ایمان وایقان کی قوت سے حریم معرفت کے سراپردوں تک رسائی کی دولت خداداد سے مشرف ہیں۔[34] **سبحانک لاعلم لنا الا ماعلمتنا انک انت العزیز الحکیم۔**

حواشی

1) فکرِ اقبال: ۴۳۵، از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، بزمِ اقبال، لاہور۔
2) مکتوبِ مدنی: ۱۱، مترجم مولانا محمد حنیف ندوی۔
3) تجدید تصوف، مولانا عبدالباری ندوی، بحوالہ تصوف اور سریت: ۲۵۰۔ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور۔
4) الحدید: ۴
5) الواقعہ: ۵۸
6) ق: ۱۶
7) النساء: ۱۰۸
9) البقرہ: ۲۸۶
10) الحدید: ۳
11) قرآن اور تصوف، از ڈاکٹر میر ولی الدین، مطبوعہ لاہور۔
12) قرآن اور تصوف: ۷۹، ۸۰، از ڈاکٹر میر ولی الدین، مطبوعہ لاہور۔
13) دمغ الباطل، از شاہ رفیع الدین دہلوی: ۱۳۰، مطبوعہ گوجرانوالہ۔
14) مقدمہ دفع الباطل: ۴۳، از مولانا عبدالحمید سواتی۔
15) بوادر النوادر: ۶۹۶۔
16) سرِ دلبراں: ۳۳۴، سید محمد ذوقی شاہ، محفل ذوقیہ کراچی۔
17) رسالہ در بیان وحدۃ الوجود محررہ ۱۲۹۹ھ در مکہ معظمہ شائع کردہ مولوی محمد یحییٰ تاجر کتب دینیہ مدرسہ مظاہر العلوم سہارن پور۔
18) سوانح مولوی رومؒ ۱۰۸۔ ۱۰۹، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور۔
19) مقدمہ دمغ الباطل، از مولانا صوفی عبدالحمید سواتی: ۳۰۔
20-21) افادات وملفوظات، مولانا عبیداللہ سندھی: ۲۶۸، ۲۷۰، سندھ ساگر اکیڈمی لاہور۔
22) افادات وملفوظات مولانا سندھی: ۳۲۸۔
23) افادات وملفوظات مولانا سندھی: ۴۶۰۔
24) فتاویٰ رضویہ ج: ۲ صفحہ: ۱۲۲، ۱۲۳۔
25) انفاس العارفین: ۱۸۳۔
26) انفاس العارفین: ۲۲۰، مترجم: سید محمد فاروق القادری۔
27) مقدمہ ترجمان القرآن، مولانا ابوالکلام آزاد، مطبوعہ لاہور۔
28) کلید مثنوی، دفتر اول: مطبوعہ کانپور۔
29) مقدمہ دمغ الباطل، از مولانا عبدالحمید سواتی: ۱۱۔ مطبوعہ گوجرانوالہ۔
30) شیخ مجدد کا نظریہ توحید: ۶۵، سندھ ساگر اکیڈمی، لاہور۔
31) ملفوظاتِ مہریہ: ۸-۹، گولڑہ شریف ضلع راولپنڈی۔
32) ملفوظاتِ مہریہ: ۲۷۔
33) تحفۂ مرسلہ: ۵۴، ۵۵، حافظ الملت اکیڈمی، بھرچونڈی شریف، ڈہرکی۔
34) ابن عربی، حیات وآثار: ۲۶۸۔

وحدت الوجوداور روح کا مسئلہ

غیاث چودھری

وحدت الوجوداور روح کا نظریہ بہت پرانا ہے جس کے مطابق ایک ذات، حمد اس کائنات کے وجود کا باعث ہے جس کی اپنی نمود کا جواز کوئی نہیں جانتا۔ اس ذات کا تصور انسان کے لئے ضروری سمجھا گیا جو ایک انجانا تحفظ فراہم کرتا ہے۔ فطری عمل کے ذریعے زندگی کی نمو انسانی شعور کیلئے تجسس کا سبب بنی ہوئی ہے اور یہ تجسس اس وقت تک ختم نہیں ہوگا جب تک منطقی اعتبار سے کسی علت اولیٰ کے وجود، جوہر یا قوت کا تعین حرف آخر کی صورت میں سامنے نہ آجائے۔ یہی وہ اساس ہے جس پر فلاسفہ نے یکے بعد دیگرے اپنے اپنے مکتبہ فکر کی تعمیر استوار کرنے کی کوشش کی۔ ان تمام نظریات میں سے ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ ”اس پوری کائنات کا نظام جبر کے تحت چل رہا ہے اور کوئی چیز بھی اپنی خواہش کے مطابق حرکت نہیں کرسکتی انسانی اور حیوانی زندگی بھی اسی جبری اصول کے تحت گزررہی ہے کیونکہ انسان اور حیوان جو کچھ کررہے ہیں یہ سب ایسا کرنے پر مجبور ہیں۔“ اس خیال کی وسعت پر غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کائنات کے تمام اجرام جن کو ہم اپنی زبان میں اجرام فلکی کہتے ہیں یہ ہماری زمین بھی ان میں شامل ہے اور اب تک کی معلومات کے مطابق ساری کی ساری کائنات اجرام فلکی پر ہی مشتمل ہے جو کہ نظریہ جبر کے تحت کسی نہ کسی شکل میں حرکت پذیر ہے اور یہ نظریہ انسانی شعور کے حوالے سے جزوی طور پر تمام نظریات سے اس لئے بہتر ہے کہ اصولی طور پر عقل انسانی اس سے کلیتاً اختلاف کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہے۔ جزوی طور پر میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ اس ہمارے گلوب پر جو زندگی موجود ہے اس میں انسان جس اعتبار سے فعل مختار ہے اس اعتبار سے وہ جبر سے آزاد ہے کیونکہ میں یہ جو تحریر لکھ رہا ہوں چاہوں تو لکھوں اور نہ چاہوں تو نہ لکھوں جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ انسان انسان کا استحصال کررہا ہے اس حد تک وہ آزاد ہے اس پر کوئی جبر کی کیفیت نہیں۔ انسانی شعور ارتقاء کی منازل طے کررہا ہے کیونکہ وہ جبر سے آزاد ہے اور اسی انسانی شعور نے ہی مذکورہ افتراق سے ہمیں آگاہ کیا ہے۔ جہاں تک انسان کے علت اولیٰ کے تصور کا تعلق ہے اس پر بات کرنے

سے پہلے میں چندنامور فلاسفہ کے نظریات کی مثالیں پیش کرنے کے بعد ان پر بحث کرونگا ملاحظہ کریں۔

قبل مسیح کے فلاسفہ کی خدا کے بارے میں آراء

۱)سقراط (Socrates)

''مجھے خدا کی طرف سے یہ حکم ملا ہے کہ میں ہر جگہ ہر شخص کو ذہن نشین کرواؤں کہ سب سے مقدم فریضہ روح کی اصلاح وتشکیل ہے کیونکہ موت کے بعد روح ایک ایسی جگہ چلی جاتی ہے جہاں اسے ابدیت حاصل ہو جاتی ہے۔''

۲)دیمقراطیس (Democritus)

''ہمارے اجسام جواہر کا مجموعہ ہوتے ہیں اور روحیں بھی لطیف جواہر سے وجود میں آتی ہیں۔ جب جواہر جسم میں کم ہوجاتے ہیں تو نیند کی حالت ہوتی ہے اور اگر تمام جواہر خارج ہوجائیں تو موت واقع ہوجاتی ہے۔ جواہر جسم سے خارج ہوجائیں تو موت واقع ہوجاتی ہے۔ جواہر جسم سے خارج ہوجائیں تو دوبارہ آپس میں مل نہیں سکتے اس لئے موت کے بعد کوئی حیات نہیں ہے۔''

۳)افلاطون (Plato)

افلاطون خدا کو خالق تصورات سمجھتا ہے اور اسے تصور خیر کہتا ہے ''روح حقیقی شے ہے اس میں جو تصورات ہیں وہ روح نے کسی اور دنیا میں رہتے ہوئے حاصل کئے تھے اس دنیا میں زمان ومکان کی قید نہیں ہے، روح وجود سے نکل جانے کے بعد بھی موجود رہتی ہے کیونکہ روح حقیقی ہے۔''

۴)فلاطینوس (Plotinus)

خدا مطلقاً لامحدود ہے وہ اس قدر بلند ہے کہ اس کا تعارف ممکن نہیں اس سے کوئی صفت بھی منسوب نہیں کی جاسکتی اور اس کائنات کا مصدر بھی وہی ہے انسانی روح کے دو حصے ہیں ایک بلند ہے جس کا تعلق کائنات اور خیر سے ہے دوسرا حصہ زیریں ہے جس کا تعلق مادے سے ہے جو کہ شر اور فساد کا باعث ہے۔

۵)ارسطو(Aristotle)

''خدا غیر متحرک محرک ہے وہ حقیقی ہے لیکن موجود نہیں ہے اس لئے اس کا حصول ممکن نہیں ہے۔ خدا کو کائنات سے کوئی دلچسپی نہیں ہے کیونکہ وہ غیر شخصی ہے۔ روح کے دو حصے ہیں ایک بلند ہے جو عقلی ہے دوسرا پست ہے جو غیر عقلی ہے۔''

۶)ابیقور(Epicurus)

ابیقور کے فلسفہ خدا اور روح کے بارے میں ایک اقتباس ملاحظہ ہو جو ڈاکٹر نعیم احمد کی کتاب ''تاریخ فلسفہ یونان'' سے لیا گیا ہے۔ ابیقور کہتا ہے ''روح انسانی سالموں کے خاص نظم وضبط کا نام ہے جب یہ نظم وضبط ٹوٹ جاتا ہے تو موت واقع ہو جاتی ہے اگر روح کی اپنی ایک مستقل حیثیت ہو تو جسمانی کیفیتوں کی تبدیلی سے اسے قطعاً غیر متاثر رہنا چاہئے لیکن نیند، بیداری، اور بیہوشی کی حالتوں میں روح کی کیفیات مختلف ہوتی ہیں۔ موت کے بعد انسانی وزن میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ موت کا خوف جہالت ہے۔ جب تک زندگی ہے موت نہیں آتی۔ لوگ موت سے خوفزدہ ہیں۔ جنت اور دوزخ کے نظریات، سزا اور جزا کے تصورات انہیں خوفزدہ رکھتے ہیں۔ اگر کائنات کا نظام چلانے والا ایک خیر اندیش اور انصاف پسند خدا ہے تو دنیا میں آفتیں اور مصیبتیں کیوں آتی ہیں۔ جب طوفان آتے ہیں زلزلے آتے ہیں اور قحط پڑتے ہیں تو تمام لوگوں کی زندگیاں خطرے میں پڑ جاتی ہیں اور نیک و بد کی خیر وشر کی تمیز کیوں ختم ہو جاتی ہے سیلابوں اور تباہ کاریوں سے صرف برے لوگ ہی کیوں متاثر نہیں ہوتے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ کاروبار حیات میں اور کاروبار کائنات میں کسی حکیم یا دانا ہستی کی مشیت کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔''

۷)فیثا غورث(Pythagoras)

''جسم روح کا مقبرہ ہے جس سے روح آزاد ہو کر کسی دوسرے جسم میں چلی جاتی ہے'' وہ مسئلہ آواگون کا قائل تھا بہت بڑا ریاضی دان ہونے کے باوجود بہت بڑا توہم پرست آدمی تھا۔

جن سات فلاسفہ کے خیالات کا اوپر ذکر آیا ہے وہ تمام قبل مسیح میں ہو چکے تھے ذیل میں سولہویں صدی عیسوی میں اور اس کے بعد آنے والے فلاسفہ کے نظریات دیئے جا رہے ہیں۔

۸) ڈیکارت (Descartes)

''خدا خالق کائنات ہے اور مختار کل ہے۔ انسانی روح جسم سے الگ چیز ہے جو فکر، شعور اور تصور کی حامل ہوتی ہے۔''

۹) اسپنوزا (Spinoza)

''خدا اپنی صنعت کے اندر ہے اور اس کی صنعت اس کے اندر ہے وہ اپنے دائرہ فطرت سے باہر نہیں جاسکتا۔ وہ ایک ایسا جوہر ہے جو مطلقاً لامتناہی ہے۔''

۱۰) جان لاک (John Locke)

''خدا لامحدود قوت کا مالک ہے خیر اور علم اس کی صفات ہیں۔ ہم روح کے بارے میں کوئی علم نہیں رکھتے۔''

۱۱) برکلے (G. Berkeley)

''انسان تمام اشیاء کا پیمانہ ہے۔ قادر مطلق کے تصور کے بغیر تمام انسانی اعمال و مساعی بے معنی ہیں۔''

۱۲) کانٹ (Immanual Kant)

''حقیقت مطلقہ انسانی شعور سے ماوراء ہے لیکن عقل عملی (وجدان) سے رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے۔''

۱۳) ہیگل (G.W.F. Hegel)

حقیقت مطلقہ ایک غیر منقسم وحدت ہے جو ہر آن ارتقاء پذیر ہے۔ روح کے بارے میں کہتا ہے کہ روح اپنے لئے خود ایک جسم تراشتی ہے اس وقت روح شعور سے عاری ہوتی ہے۔ وجود میں آنے کے بعد اپنے آپ کا

شعور حاصل کرتی ہے یعنی خود کو وجود سے الگ ذات کی حیثیت سے پہچانتی ہے۔ انسانی روح بھی حیوانی روح کی طرح ہے۔

۱) تبصرہ

سقراط نے کہا کہ اسے خدا کی طرف سے یہ یہ کرنے کا حکم ملا ہے جبکہ وہ جو کچھ بھی کہنا چاہتا تھا یا جو کچھ وہ کہتا رہتا تھا وہ سب کچھ کسی بھی غیبی آواز کے ذریعے یا کسی غیبی قوت کی طرف سے نہیں تھا بلکہ وہ سب کچھ اس کے اپنے اندر ہی سے اسے رہنمائی ملتی تھی اس کی تمام تعلیمات انسانی سوسائٹی کیلئے مفید ضرور تھیں لیکن یہ کہہ کر اس نے انسان کو گمراہ کیا کہ اسے کوئی غیبی قوت ہدایات دیتی تھی یہ نظریہ سقراط کو اپنے اسلاف سے ملا تھا اس کو پورا یقین تھا کہ جو بات کسی غیبی قوت سے منسوب کر کے کہی جائے عوام الناس اس بات کی طرف زیادہ توجہ دیتے ہیں دوسری بات اس نے یہ کہی کہ روحیں موت کے بعد ایسی جگہ چلی جاتی ہیں جہاں ان کو ابدیت حاصل ہو جاتی ہے جبکہ یہ بات اس کے علم میں تھی کہ اگر اس کو اپنی بات ثابت کرنا پڑتی تو سوائے بغلیں جھانکنے کے وہ کچھ بھی نہیں کر سکتا تھا لیکن چونکہ یہ نظریہ پہلے سے موجود تھا اس لئے اسے اس کے استعمال میں کوئی دقت محسوس نہ ہوئی۔

۲) دیمقراطیس

اور لیوسی پس کا خیال ہے کہ ہمارے اجسام جواہر کا مجموعہ ہوتے ہیں اور روح بھی لطیف جواہر سے وجود میں آتی ہے اگر کچھ جواہر بدن میں سے کم ہو جائیں تو نیند کی کیفیت ہوتی ہے اور اگر تمام جواہر بدن سے نکل جائیں تو موت واقع ہو جاتی ہے اس نظریئے پر زیادہ بحث کی گنجائش اس لئے نہیں ہے کہ ان فلاسفہ نے اس لیبارٹری کا تو ذکر ہی نہیں کیا جس میں یہ تجربہ کر کے نتیجہ اخذ کیا گیا تھا البتہ ان کی اس بات پر غور کیا جا سکتا ہے کہ موت کے بعد کوئی اور زندگی نہیں ہے۔

۳) افلاطون

وہ کہتا ہے کہ انسان کی روح اس کے وجود میں داخل ہونے سے پہلے کسی اور دنیا میں تھی جہاں سے اس نے جو کچھ سیکھا وہی کچھ وہ کسی وجود میں داخل ہونے کے بعد تمام زندگی کرتی رہتی ہے اور وہ وجود سے نکل جانے

کے بعد بھی باقی رہتی ہے کیونکہ روح حقیقی شے ہے، افلاطون نے سقراط کی صحبت میں رہ کر اس کے نظریات سے فیض حاصل کیا اور تمام زندگی جمہوری نظریات کا ہی پرچار کرتا رہا اور اس میدان میں بہت ساری تکالیف بھی اٹھائیں لیکن تھوڑے بہت فرق کے ساتھ سقراط سے آگے نکلنے کی کوشش میں انسانی روح کے بارے میں اپنے الگ نظریات وضع کیے اور ان کا پرچار کیا اور اپنے سے پہلے فلاسفہ سے بڑھ کر اپنی دکان چمکانے کی کوشش کی حالانکہ وہ اچھی طرح جانتا تھا کہ اس کے پاس اس بات کا کوئی ثبوت نہیں تھا کہ انسانی روح کسی وجود میں داخل ہونے سے پہلے کسی اور دنیا سے کوئی علم حاصل کر چکی ہوتی ہے بلکہ اس کے پاس ایسا بھی کوئی ثبوت نہیں تھا کہ روح اور چیز ہے اور جسم اور چیز ہے جو نظریات گزشتہ وقت سے چلے آرہے تھے ان میں ردوبدل کر کے اپنا الگ نظریہ بنا لیا گیا تھا۔

۴) فلاطینوس

خدا کے بارے میں کہتا ہے کہ خدا مطلقاً لامحدود ہے اور اس قدر بلند ہے کہ اس کا انسانی زبان میں تعارف کروانا بھی ممکن نہیں کیونکہ ہم اس سے کوئی وصف یا کوئی صفت بھی منسوب نہیں کر سکتے۔ گویا ہم اس کے بارے میں جانتے ہی نہیں ہیں۔ لیکن فلاطینوس یہ بھی کہہ رہا ہے کہ وہی ذات احد ساری کائنات کا مصدر بھی ہے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہمارا فلاسفر جس ہستی کے بارے میں کچھ نہیں جانتا اس کے بارے میں جانتا بھی ہے انسانی فطرت میں یہ بھی ایک بات ہے کہ آدمی جتنا جانتا ہے اس میں کچھ اضافہ کر کے بتائے گا، خاص طور پر ان باتوں کے بارے میں جن کے متعلق اسے پتہ ہو کہ کسی بھی قسم کی کوئی تصدیق یا تردید نہیں ہو سکتی۔ اسی رعایت سے فلاطینوس نے بھی فائدہ اٹھایا ہے۔

فلاطینوس کا خیال ہے کہ روح دو حصوں پر مشتمل ہے ایک حصہ بلند ہے جس کا تعلق خیر سے ہے اور دوسرا حصہ زیریں ہے جس کا تعلق شر سے ہے۔ فلاطینوس نے بھی اپنی اہمیت جتانے کیلئے کسی اور فلاسفر سے متاثر ہو کر یہ بات کہی تھی اگر اس بات کو مان لیا جائے کہ روح کے دو حصے ہو سکتے ہیں تو آج یہ مسئلہ مزید الجھ کے رہ جائے گا کیونکہ ایک مکتبہ فکر کا جو خیر ہے وہ دوسرے مکتبہ فکر کا شر ہو سکتا ہے اور یہی حالت شر کی ہے اس لئے یہ ایک غیر ذمہ دارانہ بات ہے جس میں کوئی منطق نظر نہیں آتی کہ روح دو حصوں یعنی خیر اور شر پر مشتمل ہے۔

۵) ارسطو

اس کا خیال ہے کہ "خدا حرکت نہیں کرتا لیکن حرکت کی قدرت رکھتا ہے اور وہ موجود ہونے کی حالت میں بھی نہیں ہے اس لئے اس کا حصول ممکن نہیں ہے اور چونکہ وہ شخصی حالت میں بھی نہیں ہے اس لئے اسے کائنات

سے کوئی دل چسپی نہیں ہے۔" ارسطو کی سٹیٹمنٹ سے صاف ظاہر ہے کہ جس طرح اس نے انسانی زندگی اور اشیاء کے بارے میں تجربات کیے تھے اور کئی نتائج حاصل کیے ہوں گے عین اسی طرح اس نے خدا کے بارے میں بھی تجربات کیے ان سے نتائج نکالے اور پھر ان پر غور وفکر کرنے کے بعد اعلان کیا کہ خدا اس طرح کی چیز ہے آپ نے دیکھا کہ یہ شخص خدا کے بارے میں اس قدر دعوے سے بات کر رہا ہے جیسے اس نے خدا کو خود بنایا ہو حالانکہ خدا کے بارے میں جو نظریہ پہلے سے چلا آرہا تھا اس میں اس نے اپنی ذہانت کے زور پر گزشتہ فلاسفہ کے مقابلے میں خدا کی Definition بڑی طاقتور بنانے کی کوشش کی ہے کیونکہ وہ اپنے وقت میں دنیا کے طاقتور آدمی (بادشاہ) کا استاد اور درباری تھا اور اس کو یہ زعم تھا کہ وہ اپنے وقت کی بہت بڑی ادبی علوم اور فلسفے کی مستند شخصیت تھا اس لئے وہ جو کچھ لکھ جائے گا اسے کوئی جھٹلا نہیں سکے گا جبکہ وہ اپنے سے پہلے ہونے والے فلاسفہ سے فلسفیانہ فکر کے اعتبار سے کسی بھی لحاظ سے بہتر نہیں تھا جو کچھ اس سے پہلے ہونے والے فلاسفہ خدا اور کائنات کے بارے میں کہتے چلے آرہے تھے ارسطو بھی ان میں سے ایک تھا۔

ارسطو روح کے بارے میں بھی کوئی الگ نظریہ پیش نہیں کرتا بلکہ کہتا ہے کہ روح دو حصوں پر مشتمل ہے ایک حصہ عقلی ہے اور دوسرا غیر عقلی ہے۔ پہلا حصہ بلند مرتبہ رکھتا ہے جبکہ دوسرا حصہ زیریں ہے۔ جس کی حیثیت ناقص ہے۔

۶) ابیقور

اس کا نظریہ کیا ہے آپ اوپر اقتباس کی صورت میں اسے دیکھ چکے ہیں اقتباس میں جن واقعات کے رونما ہونے کا ذکر ہے وہ تمام واقعات ہر ذی شعور کیلئے دعوت فکر وخیال ہیں کہ آخر نیند کی حالت میں روحیں کس کیفیت میں ہوتی ہیں بیہوشی کی حالت میں کس کیفیت میں ہوتی ہیں۔ بیہوشی کی حالت میں روحوں کو کیا ہو جاتا ہے کیونکہ روح کا اگر وجود سے کوئی تعلق نہیں ہے تو روح کو اپنی اصلی حالت میں لازماً رہنا چاہیے۔ انسانی جسم کے بارے میں کئی طرح کی معلومات ہمارے پاس ہیں جن کے تحت اس پر سردی گرمی، خوشی، غمی نشہ، خوراک اور ادویات وغیرہ کے اثرات کیا کیا کیفیات مرتب کرتے ہیں اور ان تمام اشیاء کا فطری عمل کے ذریعے وجود سے کیا تعلق بنتا ہے اور کس طرح یہ تمام اشیاء وجود کو متاثر کرتی ہیں میڈیکل سائنس نے انسانی وجود کی کارکردگی کا تجزیہ کر کے بتایا ہے کہ بدن پر چوٹ لگنے کی صورت میں پٹھے اور نہایت باریک ریشے کس طرح پیغام رسانی کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ کہاں درد کا احساس ہو رہا ہے یہ سارا کام وجود بذات خود سرانجام دیتا ہے اس میں روح کہیں بھی کسی قسم کا کوئی کام سرانجام دیتی ہوئی نظر نہیں آتی۔ ایک طرف یہ تمام دلائل ہمیں غور وفکر کرنے کی دعوت دیتے ہیں لیکن دوسری طرف

لاکھوں سال پرانا اندھا عقیدہ اپنی حدود عبور کرنے کی ہمیں اجازت نہیں دیتا۔

۷)فیثا غورث

وہ کہتا ہے کہ جسم کی حیثیت قید خانے کی ہے جس میں روح قید ہے اگر مخصوص مذہبی قواعد وضوابط پر عمل نہ کیا جائے تو روح ایک جسم سے نکل کر دوسرے جسم میں چلی جاتی ہے اور پھر کسی اور جسم میں منتقل ہو جاتی ہے اس کے عقیدے سے جو بات واضح ہے وہ یہ ہے کہ وہ روح کو جسم سے الگ کوئی چیز خیال کرتا ہے۔فیثا غورث حساب کے شعبے میں نہایت اعلیٰ ذہنی صلاحیت کا مالک تھا اور اس نے اس شعبے میں ان مٹ نقوش چھوڑے ہیں لیکن دوسری طرف اس قدر توہم پرست تھا کہ اسے دانشور کہنا دانشمندی کی توہین کا احساس ہوتا ہے وہم پرستی کے بارے میں جو باتیں اس سے منسوب کی گئی ہیں ان پر یقین کرنے کو جی نہیں چاہتا کہ اتنا بڑا ریاضی دان توہم پرست کیسے ہوسکتا ہے لیکن چونکہ فیثا غورث کی طرف سے ان الزامات کی تردید کا کوئی ثبوت نہیں ملتا اس لئے کہنا پڑے گا کہ رسومات پرستی وغیرہ اس مکتبہ فکر کے اعمال میں شامل تھی۔

فیثا غورث کا زمانہ ۵۵۰ قبل از مسیح ہے۔اس کے دو ہزار سال بعد کا زمانہ آچکا ہے آیئے دیکھیں ان دو ہزار سال میں فلسفے نے کتنی ترقی کی ہے یا کہ مزید انحطاط کا شکار ہوا ہے انسانی زندگی کے مختلف شعبوں کے حوالے سے دیکھا جائے تو کئی اعتبار سے اس بات کا احساس ہوتا ہے کہ انسان سوچ کے اعتبار سے آگے بڑھ رہا ہے کیونکہ عام تاثر یہی ملتا ہے کہ تمام شعبوں میں پیش رفت ہو رہی ہے ویسے یہ تاثر غلط بھی ہوسکتا ہے۔

۸)ڈیکارٹ

فیثا غورث کے دو ہزار سال بعد پیدا ہونے والا یہ فلاسفر کہتا ہے کہ خدا خالق کائنات ہے اور مختار کل ہے مطلب یہ ہوا کہ اتنا طویل عرصہ گزر جانے پر بھی فلسفہ اسی مقام پر کھڑا ہے جہاں دو ہزار سال پہلے کھڑا تھا اور ڈیکارٹ روح کے بارے میں کہتا ہے کہ روح جسم سے الگ کوئی چیز ہے جو فکر وشعور اور تصور کی حامل ہوتی ہے گویا مذکورہ اوصاف انسانی وجود میں اس لئے موجود ہوتے ہیں کہ اس میں روح موجود ہوتی ہے لہٰذا روح کے بارے میں بھی دو ہزار سال کے بعد نظریہ وہیں کا وہیں ہے کہ کسی تبدیلی کا امکان پیدا نہیں ہوا۔

۹)اسپنوزا

اس کا خیال ہے کہ خدا پوری کائنات کے اندر اس طرح موجود ہے جس طرح جسم کے اندر جان موجود ہوتی

ہے اور چونکہ جان کے نکل جانے کی صورت میں جسم مردہ ہوجاتا ہے اس لئے خدا کی حیثیت کائنات کی جان کی ہے۔خدا کائنات سے الگ ہو ہی نہیں سکتا اس لئے اسپوزا کا کہنا ہے کہ خدا اپنی صفات کے اندر ہے اور اس کی صفت اس کے اندر ہے گویا پوری کائنات ایک وجود ہے جو کہ زندہ ہے اور اس وجود کے زندہ رہنے کا باعث جو جوہر ہے وہ خدا ہے۔ اسپنوزا ارسطو سے متاثر معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس نے کہا تھا خدا شخصی حالت میں نہیں ہے اس لئے خدا کو کائنات میں کوئی دل چسپی نہیں ہے۔ان دونوں فلاسفہ کی خدا کے بارے میں جو آرا ہیں ان میں ایک بات میں مماثلت ہے کہ چونکہ خدا شخصی حالت میں نہیں ہے اور خدا کائنات کی روح ہے اس لئے اس کا حصول غیر ممکن ہے۔ جس طرح انسان اپنی روح کے بارے میں صدیوں سے معلوم کرنے میں سرگرداں ہے لیکن آج تک اسے کوئی کامیابی نہیں ہوئی اسی طرح جس چیز کو روح کائنات کہا جائے اس کے حصول کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۱۰) جان لاک

لاک کہتا ہے خدا لامحدود قوت کا مالک ہے خیر اور علم اس کی صفات ہیں۔روح کے بارے میں وہ لاعلمی کا اظہار کرتا ہے۔لاک کے بیان کردہ خدا کے اوصاف دیکھتے ہی ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب خدا لامحدود قوت کا مالک ہے اور خیر اس کا وصف ہے۔ایسی صورت حال میں یہ کہنا بے جا نہیں ہوگا کہ لامحدود قوت اور خیر کا وصف رکھنے والی ذات کی موجودگی میں شر کیوں موجود ہے؟ اس موضوع پر بہت طویل بحث تو ہوسکتی ہے لیکن اس سے حاصل کچھ نہیں ہوگا اس لئے مختصراً یہ کہنا ہی بہتر ہوگا کہ خیر اور شر کی تفاوت پیدا کرنے میں صرف اور صرف انسانی ذہن ہی کام کررہا ہے اس کام میں کوئی آفاقی قوت کسی بھی صورت میں شامل نہیں ہے۔لہٰذا انسانی حوالے سے خیر اور شر کی جو تعریف ہوسکتی ہے کائناتی حوالے سے اس کی تعریف مختلف بھی ہوسکتی ہے۔لاک نے روح کے بارے میں جو اظہار کیا ہے وہ معقولیت پر مبنی ہے کیونکہ جس چیز کے بارے میں حتمی نتیجہ یا نتائج سامنے نہ آجائیں اس کے بارے میں دیکھا دیکھی بیان بازی کرنا میرے خیال میں ہرزہ سرائی کی زد میں آتا ہے کسی بھی بات کے بارے میں جستجو کرنا انسانی فطرت کے عین مطابق ہے اور یہ عمل کبھی رک نہیں سکتا۔انسانی روح کا مسئلہ روز اول سے متنازعہ چلا آرہا ہے۔تمام فلاسفہ اور سائنس دان اس مسئلہ کے تجسس میں ہیں اس لئے جو دانشور متنازعہ مسئلہ کے سلسلے میں خاموشی اختیار کرے یا لاعلمی کا اظہار کرے اس کی رائے غیر جانبدارانہ زمرے میں آتی ہیں جو کہ میرے خیال میں ایک اعزاز ہے۔

۱۱) برکلے

جارج برکلے کا خیال ہے ''انسان تمام اشیاء کا پیمانہ ہے اور قادر مطلق کے تصور کے بغیر تمام انسانی اعمال

ومسائل بے معنی ہیں۔'' برکلے کے یہ دونوں فقرے ایک دوسرے کی ضد ہیں اگر انسان ہر چیز کا پیمانہ ہے تو پھر خدا یا روح کل کا تو ذکر بھی کرنے کی ضرورت نہیں ہے انسان کا وجود اور اس کے الفاظ حرف آخر کی حیثیت رکھتے ہیں اب اس کے بعد یہ کہنا کہ خدا کا تصور بھی ضروری ہے اس کا تو مطلب یہ ہوا کہ خدا کا تصور صرف تسلیم کرنے کیلئے ہے باقی انسان جو چاہے کرے اسے کوئی روک ٹوک نہیں ہے میرے خیال میں برکلے کو فلاسفر نہیں کہنا چاہئے بلکہ وہ ایک مذہبی شخصیت ضرور تھا اور چونکہ تمام مذاہب کی سوچ اور منطق ہی الگ ہے اس لئے مذاہب، فلسفہ اور سائنس کو یکجا کرنے سے انسان کیلئے ذہنی انتشار تو پیدا ہو سکتا ہے ذہنی ہم آہنگی دستیاب نہیں ہو سکتی۔ انسانی فکر اور سائنس ایک سیدھی پگڈنڈی پر سفر کرتے ہیں جب کہ تمام مذاہب کے راستے میں ہزاروں موڑ آتے ہیں مثال کے طور پر انسانی ذہن کا زندگی اور کائنات کے بارے میں غور کرنا فلسفہ ہے جس کی حیثیت قیاس (Theory) کی ہے اور اس کی عملی (Practical) صورت سائنس ہے جبکہ مذہبی قواعد وضوابط کے خلاف ذہن کو سوچنے کی اجازت نہیں ہے بلکہ صرف قواعد وضوابط پر عمل پیرا رہنے کا حکم ہے اور ذہن انسان کے پاس ایک جستجو کرنے والی مشین ہے جس پر انسان نہ سوچنے یا فلاں حد تک سوچنے کی پابندی عائد نہیں کر سکتا اس لئے مذاہب کے راستے دن بدن پُر پیچ اور کٹھن ہوتے جا رہے ہیں۔

۱۲) کانٹ

اس کا خیال ہے کہ ''حقیقت مطلقہ انسان کی عقل محض سے ماوراء ہے البتہ عقل عملی (وجدان) سے رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے۔'' کانٹ نے تمام زندگی درس وتدریس میں گزاری اور اس کی زندگی میں باقی مضامین کے علاوہ فلسفے کو بہت زیادہ اہمیت حاصل رہی لیکن خدا کے بارے میں اس کی معلومات کا نچوڑ یہ ہے کہ خدا انسانی عقل و فکر سے ماورا ہے کانٹ نے انسانی عقل کو دو درجوں میں بانٹ کر ایک کا نام عقل محض رکھا اور دوسری کا عقل عملی (وجدان) رکھا اور پھر کہا کہ عقل کے استعمال سے ہم حقیقت مطلقہ تک رسائی حاصل نہیں کر سکتے لیکن عقل عملی کے استعمال سے ہم اخلاقی اور مذہبی زندگی گزار سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس کا یہ بھی خیال ہے کہ قانون کا سرچشمہ نہ تو احکام خداوندی ہیں اور نہ ہی کسی مقتدر اعلیٰ کے فرامین ہیں بلکہ قانون کا منبع ومصدر صرف عقلی ارادہ ہے۔ کانٹ اٹھارویں صدی کا فلاسفر ہے جس کو گزشتہ انسانی علوم اور تجربہ سے فائدہ اٹھانے کا موقع ملا جس کی طویل سرگزشت اس کے سامنے تھی یہی وجہ ہے کہ اس کی رائے منطقی اعتبار سے حقائق کے قریب معلوم ہوتی ہے۔

۱۴) ہیگل

ہیگل کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک غیر منقسم وحدت ہے جو ہر آن ارتقاء پذیر ہے غالباً ہیگل یہ کہنا چاہتا ہے کہ کائنات ہی حقیقت مطلقہ ہے جو ہر آن ارتقائی عمل میں سے گزر رہی ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ قوت جو پوری کائنات کو چلا رہی ہے بذات خود بھی ارتقائی منازل طے کر رہی ہے اس عمل کا آغاز کیا تھا اور انجام کس شکل میں سامنے آئے گا، اس بات کا علم ہمیں اس لئے نہیں ہوسکتا کہ اس پراجیکٹ کو شروع کرنے والا ہیگل اب ہمارے درمیان نہیں ہے لیکن یہ خیال خام خوش ہونے والا ضرور ہے کہ اگر انسان Protoplasm سے ارتقاء کر کے موجودہ سٹیج پر آسکتا ہے تو حقیقت مطلقہ بھی اگر اسی پراسیس میں سے گزر رہی ہے تو یقیناً ایک دن وہ بھی آسکتا ہے جب ہم اس سے ہم کلام ہوسکیں گے۔ ہیگل روح کے بارے میں کہتا ہے کہ انسانی روح شروع میں شعوری کیفیت سے بے بہرہ ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود اپنے لئے کسی وجود کا انتخاب خود کرتی ہے اور وجود میں آنے کے بعد پہلے اپنی ذات کا شعور حاصل کرتی ہے اور خود کو وجود سے الگ ذات کے طور پر پہچانتی ہے ہیگل کا روح کے بارے میں جو تصور ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ روح وجود میں آنے سے پہلے کسی قسم کا کوئی شعور نہیں رکھتی بلکہ وجود میں آنے کے بعد وہ اپنی شعوری منازل طے کرتی ہے اور اس کی ذات کی تکمیل ہوتی ہے۔ یہی تصور وہ خدا کی ذات کے بارے میں رکھتا ہے اس کی نظر میں خدا کی ذات ہے تو غیر منقسم وحدت لیکن ابھی ارتقائی مراحل میں ہے جو کہ لامتناہی سلسلہ ہے۔ لیکن روح کو وہ جسم کے ساتھ فنا ہونے والی چیز کہتا ہے۔

میں نے مذکورہ بالا فلاسفہ کی خدا اور روح کے بارے میں آراء نقل کرنے کے بعد تبصرانہ انداز میں بھی ان کا ذکر کیا ہے ماضی کے فلاسفہ کی تعداد تو بہت بڑی ہے میں نے صرف چند فلاسفہ کے خیالات و نظریات کا مثال کے طور پر ذکر کیا ہے تاکہ آج تک کے فلسفیانہ نظریات خدا اور روح کے بارے میں معلوم ہوسکیں۔ اب تک جتنے بھی فلاسفہ ہو گزرے ہیں انہوں نے انسانی برادری کے لئے بلاشبہ اپنے اپنے وقت میں جو جو خدمات سرانجام دی تھیں اور اب تک دے رہے ہیں وہ سب قابل تعریف ہیں میں تہ دل سے ان کا احترام کرتا ہوں اور ان کو ہدیہ تحسین پیش کرتا ہوں کیونکہ انہوں نے زیر بحث موضوع سے ہٹ کر ہر حالت میں اپنے اپنے شعبوں میں انسانی زندگی کے لئے بہت کچھ Contribute کیا جس کیلئے ہم ان کے شکر گزار ہیں۔ انہوں نے ہماری مادی زندگی کیلئے جو کچھ بھی کیا یہ ان کے صاحب علم و آگہی ہونے کا ثبوت تو ہے ہی لیکن ان کے ایسا کرنے کا جواز بھی سمجھ میں آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب مادی زندگی کے بارے میں کوئی نظریہ پیش کیا جاتا ہے تو وہ فوراً تنقید کی زد میں آجاتا ہے اور اس پر خوب بحث ہوتی ہے اور کئی طرح سے اس کی چھان پھٹک ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کو کچھ ترامیم کے بعد ایک اصول کے طور پر تسلیم کر لیا جاتا ہے جو انسانوں کے کام آتا رہتا ہے لیکن جب کوئی نظریہ یا اصول اس سے

بہتر آجاتا ہے تو وہ اس کی جگہ لے لیتا ہے اور کسی کو بھی کوئی اعتراض نہیں ہوتا لیکن خدا اور روح کے بارے میں جس بحث کی ضرورت ہے، آیئے اس کا آغاز کرتے ہیں۔

مادی زندگی کا تصور

ماضی بعید میں فلاسفہ نے معروضی بنیادوں پر فلسفے کی عمارت تعمیر کرنا شروع کی تھی کہا جاسکتا ہے کہ اس وقت اس کے سوا اور کوئی چارہ کار تھا ہی نہیں۔ کیونکہ انسان نے اپنے تجربات و مشاہدات کی روشنی میں تمام تصورات کی بنیاد معروضی خطوط پر ہی استوار کرنا شروع کی تھی اسی زمانے سے ہی انسان اپنے دو تصورات کے تابع جدوجہد کررہا ہے ایک تصور انسان کی مادی زندگی کا ہے اور دوسرا روحانی زندگی (مابعدالطبیعات) کا ہے۔ اس سلسلے میں جن تصورات کا مکمل طور پر انسان کی مادی زندگی سے تعلق ہے ان میں وہ وقت کے ساتھ ساتھ ردوبدل کرتا چلا آرہا ہے اور نتیجہ ہمارے سامنے ہے کہ ہماری مادی زندگی میں آئے دن نئی نئی ایجادات ہورہی ہیں اور بے شمار راز ہائے پنہاں کا انکشاف ہورہا ہے جن کے ذریعے ایک طرف انسانی زندگی میں سہولتوں کا انقلاب آگیا ہے اور دوسری طرف انسانی وجود (Anatomy) میں حسن و جمال پیدا ہوا ہے جب کہ روئے زمین کو بھی گل و گلزار بنایا جارہا ہے یہ سب کچھ اس وجہ سے ہورہا ہے کہ اس کام کے راستے میں اب ماضی جیسی رکاوٹیں پیدا نہیں کی جارہی ہیں حالانکہ ماضی میں تو کسی بھی طرح کی ایجاد کو گناہ قرار دیا جاتا تھا۔ گلیلیو نے اونچائی سے مختلف وزن کے دو پتھر گرا کر جو نظریہ پیش کیا اس کو اس وقت کے ارباب بست وکشاد نے اپنے لئے کسی آنے والے خطرے کا باعث سمجھ کر گلیلیو کو سرزنش کی اور آئندہ ایسا کوئی کام کرنے سے منع کردیا لیکن آج کا انسان مادی زندگی کے بارے میں پریشان کم ہے اور اس کی جدوجہد میں مصروف زیادہ ہے جس کی وجہ سے وہ اب وقوف اور وثوق کی طرف بڑھ رہا ہے جبکہ وہ اپنی روحانی زندگی کے بارے میں مسلسل تذبذب میں چلا آرہا ہے کیونکہ روحانیت کیلئے زیادہ تر انسان مذاہب کی طرف رجوع کرتا ہے اور مذاہب سے جو اسے رہنمائی ملتی ہے وہ اس کے عقل و شعور سے ماوراء ہوتی ہے۔ اور پھر دنیا کے تمام مذاہب ایک مخصوص حد تک عقل و شعور کے استعمال کی اجازت دیتے ہیں جب کہ انسانی ذہن کو آزادانہ طور پر کام کرنے سے روکا نہیں جاسکتا کیونکہ انسانی ذہن کی فطرت میں غوروفکر کرنا ہے آپ نے دیکھا کہ انسان کی آج کی مادی زندگی اس کی قبل از مسیح کی زندگی سے کتنی مختلف ہے اس اختلاف کو ہم ترقی کا نام دیتے ہیں اور جانتے ہیں کہ اس وقت کی مادی زندگی سے یہ مادی زندگی اس لئے بہتر ہے کہ اس میں سہولتیں زیادہ ہیں یہ سہولتیں اور آرام و آسائش ہماری زندگی میں اس لئے در آئی ہیں کہ ان کے راستے میں تھوڑی بہت مزاحمت ضرور ی ہے لیکن کوئی منظم قوت جنگ و جدل کے ذریعے ان کا راستہ نہیں روک رہی ہے اب یہ جو سائنسی ایجادات بڑی تیزی

سے سامنے آرہی ہیں اس کی ایک اور وجہ بھی ہے کہ انسان جس بات پر اپنا انفرادی اور اجتماعی فائدہ دیکھتا ہے اس بات کی مخالفت نہیں کرتا۔ اب یہ بات انسان پر واضح ہوگئی ہے کہ نئی نئی سائنسی ایجادات اس کے فائدے کی چیزیں ہیں اس لئے رجعت پسند طبقہ بھی کم مزاحمت کرتا ہے اور یہ جو معلومات کا سلسلہ نکلا ہے اس نے کائنات کے متعلق معجزے کی حد تک مختلف حقائق کا انکشاف کیا ہے اور اس کا اعجاز یہ ہے کہ ہزاروں قسم کے توہمات خود بخود ختم ہوتے جا رہے ہیں۔

روحانی زندگی کا تصور

انسان روز اول سے ہی انجانے سفر پر رواں دواں ہے اب تک جو کچھ وہ جان سکا ہے اس پر نازاں ہونے کے باوجود یہ جاننے کے لئے بے حد پریشان ہے کہ وہ کہاں سے آتا ہے اور کہاں چلا جاتا ہے آنے کے بعد کیوں چلا جاتا ہے اس کو دوام حاصل کیوں نہیں ہوتا موت کیا چیز ہے اور موت کے بعد کیا صورتحال ہے یہ کائنات کیا ہے اس کو کس نے بنایا ہے وہ کوئی وجود ہے یا کوئی قوت ہے اور وہ کس صورتحال میں ہے انسانی ذہن ابھی تک اس ادھیڑ بن کا شکار ہے کیونکہ اس سلسلے میں مابعد الطبیعات کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ وہ سب کا سب انسان کے عقل وشعور سے ماوراء ہے اس لئے وہ سب کچھ انسانی ذہن کے اطمینان کا باعث کیسے ہوسکتا ہے۔ اب جو بات میں کہنے والا ہوں وہ میرے جیسے غیر معروف انسان کے لئے بہت ہی مشکل ہے لیکن یہ بات بھی میرے علم میں ہے کہ معروف ہونا ایک بات ہے اور مظاہر فطرت اور پنہائے فطرت پر غور وفکر کرنا دوسری بات ہے۔ شروع زمانے میں انسان نے اپنی مادی زندگی گزارنے کے لئے کچھ اصول وضع کئے تھے جن میں وہ آج تک ترامیم کرتا چلا آرہا ہے اور آئندہ بھی کرتا رہے گا کیونکہ ایسا کرنا اس کی ضرورت ہے جہاں تک اس کی روحانی زندگی کا تعلق ہے اس کے بارے میں انسان کی زندگی میں جو تصورات متعارف کروائے گئے تھے ان کو وضع کرنے میں انسان نے اس لئے عجلت سے کام لیا تھا کہ اس کو اپنے ہونے کا جواز چاہئے تھا جس کے لئے اس ابتدائی انسان نے ایک ایسی ہستی کو تلاش کرلیا جس نے نہ صرف انسان کو پیدا کیا تھا بلکہ اس پوری کائنات کو بھی بنایا تھا پھر اس نے اپنے ان ساتھیوں پر غور کیا جو مرتے جاتے تھے تو اس کو خیال آیا کہ وہ جب زندہ تھے تو بولتے تھے اور اب مٹی کا ڈھیر ہوگئے ہیں تو اس نے اس بات پر غور کیا کہ مرنے والوں کے وجود میں کسی بھی قسم کی کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی کیونکہ ان کے تمام اعضاء درست حالت میں تھے پھر آخر کیا وجہ ہوسکتی تھی کہ وہ خاموش ہوگئے تھے اور بولتے نہیں تھے تو اس ساری صورتحال سے انسان اس نتیجے پر پہنچا ہوگا کہ مرنے والوں کے جسم سے کوئی چیز نکل گئی ہوگی جو بولنے اور چلنے پھرنے میں اس کو مدد دیتی تھی اس طرح یہ ایک نظریہ قائم کرلیا گیا کہ جو انسان مرجاتا ہے اس کے جسم سے کوئی چیز

نکل جاتی ہے اور وہ چلنے پھرنے اور بولنے کے قابل نہیں رہتا یہ ایک ایسی بات تھی، ہے اور رہے گی جس کی تصدیق انسان کے بس میں نہیں ہے کہ انسان کے وجود سے کیا چیز نکل جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ اس چیز کا نام مختلف زبانوں میں ہوا یا بخارات جیسی شے رکھا گیا یہ نام ظاہر ہے اس وقت کے دانشور حضرات اور صاحب علم و آگہی نے ہی تجویز کیا ہوگا اور جب یہ فیصلہ کرلیا گیا ہوگا کہ انسان کے وجود سے چلنے پھرنے اور بولنے والی چیز نکل جائے تو وہ بیکار ہو جاتا ہے تو کچھ نے اسے مٹی میں دبا دیا اور کچھ لوگوں نے اسے نذر آتش کرنا شروع کر دیا ہوگا۔ یہ دونوں طریقے آج بھی رائج چلے آرہے ہیں عین ممکن ہے کچھ طبقے اس وقت مردے کو دریا برد کر دیتے ہوں گے لیکن جب یہ نظریہ تسلیم کرلیا گیا ہوگا کہ انسان کے وجود سے کوئی چیز نکل جاتی ہے تو اگلا مرحلہ یہ سامنے آیا ہوگا کہ جو شے انسان کے وجود سے نکل جاتی ہے وہ کہاں چلی جاتی ہے یہاں ایک بات غور طلب ہے کہ انسان نے پہلے خدا کا تصور خیال کیا ہوگا یا انسانی روح کا تو غالب امکان اسی بات کا ہے کہ پہلے روح کا تصور حاصل کیا گیا ہوگا کیونکہ یہ انسان کی روزمرہ زندگی میں قریب ترین واقع تھا جس سے اسے آئے دن واسطہ رہتا تھا۔ خدا کا تصور اس لئے بھی بات کا پیدا شدہ لگتا ہے کہ ابتدا میں تو دیو مالائی تصور نے غلبہ حاصل کرلیا تھا جس کے تحت مختلف قوتیں ساری کائنات کو کنٹرول کرتی تھیں اس لئے خدا کا تصور آخر میں قائم کیا گیا ہوگا اور خدا کو حرف آخر کے طور پر متعارف کروایا گیا ہوگا تاکہ یہ سوال پیدا نہ ہو سکے کہ خدا کو کس نے پیدا کیا انسان نے اپنی ذہنی صلاحیت کے استعمال سے یہ نظریہ اپنایا کہ خدا ایک ایسی قوت ہے جو ہر شے کی علت ہے لیکن اس کی کوئی علت نہیں۔ اس طرح اس مسئلے کو ہمیشہ کے لئے حل کرلیا گیا۔ یہی وہ نظریہ ہے جس کو بعد میں پیدا ہونے والے تمام مذاہب نے تھوڑے بہت فرق کے ساتھ اپنے اپنے نظریات کی اساس بنایا مثال کے طور پر:

ہندو مائی تھالوجی کے چار بنیادی اصول یہ ہیں:

۱) کائنات برہمن (وجود مطلق) میں سے نکلی ہے اور فنا ہو کر پھر اس میں شامل ہو جائے گی۔

۲) مادہ غیر حقیقی ہے اور ظاہری کثرت ہماری نظروں کا دھوکہ ہے۔

۳) برائی کائنات کے خمیر میں شامل ہے جو آواگون، سنسار چکر اور انسان کے دکھوں کا باعث ہے۔

۴) انسانی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ روح کو مادے کی آلائش سے پاک کر کے پھر سے برہمن میں شامل کر دیا جائے جس میں سے یہ عارضی طور الگ ہوا ہے جیسے بہتے ہوئے دریا سمندر میں شامل ہو جاتے ہیں۔

پہلا اصول یونانی فلسفے کے عین مطابق ہے جس کے تحت ہم اسے وحدت الوجود کا نظریہ کہہ سکتے ہیں کیونکہ یونانی فلسفے کی ابتدا میں خدا اور روح کو الگ الگ دو ہستیوں کے طور پر تسلیم کرلیا گیا تھا دوسرا اصول پہلے

اصول کی تصدیق کر رہا ہے کہ خدا نظر نہیں آتا لیکن ہے روح نظر نہیں آتی لیکن ہے اور یہ دونوں ہیں بھی مستقل حالت میں یعنی ہمیشہ رہنے والی اور چونکہ انسان کا وجود ہمیشہ نہیں رہتا لیکن نظر آتا ہے اس لئے انسان کو اپنی منطق کو درست ثابت کرنے کے لئے مادے کو فانی اور نظر کا دھوکہ کہنا پڑا کیونکہ فلسفیانہ منطق اس بنیاد پر استوار کی گئی ہے کہ جو نظر نہیں آتا وہ ہے اور جو نظر آتا ہے وہ نہیں ہے یا عارضی ہے تیسرے اصول کا فطری عمل کے حوالے سے جائزہ لیا جائے تو کائنات کی کسی حرکت کو برائی کا نام نہیں دیا جاسکتا کیونکہ کائنات کے افعال پر تنقید کرنے کی صلاحیت انسانی ذہن ابھی حاصل نہیں کرسکا، چوتھا اصول بھی فطری عمل پر تنقید پر ہی مشتمل ہے کیونکہ زندگی فطری عمل کی تخلیق ہے اور انسانی زندگی کا حصہ ہے جبکہ چوتھا اصول معروضی تصورات کا داعی ہے جن کے درست ثابت ہونے کے دور دور تک کوئی آثار نہیں ہیں یہ فطری بات ہے کہ زندگی موجود ہے اور اس میں انسان بھی موجود ہے۔ اس لئے اس کے ہونے کے بارے میں غور نہ کریں بلکہ اس کے نہ ہونے پر ہی ساری زندگی بتادیں اور یہی سوچتے رہیں کہ انسان اگر نہ ہوتا تو اچھا تھا، میرا خیال ہے ہندو مائی تھالوجی پراگندہ اور متضاد تصورات کا مجموعہ ہے جس کو پڑھتے پڑھتے انسان کا ذہن مزید تذبذب کا شکار ہو جاتا ہے اور قصداً بھی کسی نتیجے پر نہیں پہنچ پاتا جبکہ گریک مائی تھالوجی جہاں ذہنی انتشار پیدا کرتی ہے وہاں غور و فکر کا راستہ بھی متعین کرتی ہے کیونکہ بہتر زندگی گزارنے کے اصول بھی بتائے گئے ہیں۔ البتہ ہندو فلسفے کے حوالے سے ایک بات کہی گئی ہے کہ اگر یہ درست ہے تو ہندو مائی تھالوجی کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ یہ کائنات ایک تغیر پذیر سلسلہ ہے جس کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا ہے۔ اس لامتناہی سلسلے میں موت سے زندگی پیدا ہوتی ہے اور زندگی سے موت۔ لیکن آگے پھر وہی بات کہی گئی ہے کہ جو کچھ نظر آتا ہے وہ دھوکہ ہے اور جو نظر نہیں آتا وہ اصل ہے۔ ماضی بعید کے فلسفہ نے نوع انسان کو ذہنی اعتبار سے ایک ایسے گہرے سمندر میں اتار دیا تھا جس میں سے سلامت نکل آنا ممکن نظر نہیں آتا۔

ہندو تثلیث

ہندو فلسفے کی اساس تثلیث پر رکھی گئی تھی جو آج بھی ہندو تہذیب میں نظر آتی ہیں۔ وہ لوگ بھگوان کو برہما (قادر مطلق) وشنو اور شیوان تینوں کی تثلیث کو پوری کائنات پر محیط اور کارفرما خیال کرتے ہیں برہما قادر مطلق ہے، وشنو زندگی کا دیوتا ہے اور شیو موت کا دیوتا ہے کالی ماتا اس کی دیوی ہے۔ شیو اور کالی دیوی دونوں کا کام زندگی چھین لینا ہے اس لئے ہندو تہذیب میں کالی ماتا کی پوجا زیادہ ہوتی ہے اور اس سے ہی زندگی کی بھیک مانگی جاتی ہے۔ برہما کو درجے کے اعتبار سے سب سے بڑا اور اعلیٰ مقام حاصل ہے لیکن پوجا کے حوالے سے بھگوان (برہما) کی بجائے دیوتاؤں کی پرستش زیادہ کی جاتی ہے ذات پات کا ذکر اوپر آچکا ہے اس میں ایک بات کی وضاحت رہ گئی

تھی جس کو ضروری خیال کرتے ہوئے بیان کیا جا رہا ہے کہ ہندو مائی تھالوجی میں جو ذات پات کا تصور ملتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ برہمن کی جو اعلیٰ درجے کی ذات ہے وہ برہما کے منہ سے وجود میں آئی تھی دوسرے نمبر پر کھشتری ہیں جو برہما کے بازوؤں سے وجود میں آئے تیسرے نمبر پر ہیں ویش جو برہما کی رانوں سے وجود میں آئے اور چوتھے نمبر پر شودر ہیں جو برہما کے پاؤں سے وجود میں آئے تھے اس تقسیم پر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ تقسیم جس زمانے میں بھی کی گئی تھی یہ بات میرے علم میں نہیں آئی کہ یہ کس ہندو اوتار یا دیوتا سے منسوب ہے لیکن اس وقت یہ غرض نہیں ہے آج تو انسانی شعور اس پوزیشن میں ہے کہ ماضی کے انسانوں نے اپنے وقت کی مناسبت سے جو بہتر سمجھا وہ کیا۔ ماضی کے انسان نے جو کچھ کیا اور جو کچھ کہا اس کے مدنظر اس کے اپنے زمانے کے مسائل تھے اس نے مستقبل کے انسان کو سامنے ہرگز نہیں رکھا تھا بالکل اسی طرح آج ہم اپنے مسائل میں گھرے ہوئے ہیں ہم مستقبل کے انسان کے مسائل کے لئے کچھ کرنے کی حالت میں ہرگز نہیں ہیں اگر ہم روئے زمین پر آج زندگی کو خوبصورت اور پُر امن بنانے میں کامیاب ہو جائیں تو آئندہ آنے والا انسان اپنے وقت میں اپنی زندگی کی خاطر اسے مزید خوبصورت بنائے گا لیکن ہم نے اسے وراثت میں بیسویں صدی کے سارے عذاب منتقل کر دیئے تو وہ بھی یہی کچھ کرنے پر مجبور ہو جائے گا جو ہم کر رہے ہیں۔

علتِ اولیٰ

آپ اوپر پڑھ چکے ہیں کہ قبل از مسیح کے فلسفہ نے خدا کی ذات کو تلاش کر کے متعارف کروانے میں بہت ہی عجلت سے کام لیا تھا اور یہ کام انسان نے اپنی علت تلاش کرنے کے لئے کیا تھا اور انسان نے جس ذہنی ارتقا کی حالت میں خدا کا تصور پیش کیا تھا وہ ارتقا انسانی ذہن نے لاکھوں سال کے بعد حاصل کیا تھا جبکہ اس وقت کو بھی ہزاروں سال گزر چکے ہیں لیکن خدا کی ذات کا تصور دینے والے پہلے انسان اور آج کے انسان کی ذہنی صلاحیت، اس مشین کی صلاحیت کے برابر ہے جو مشین انسان نے خود بنائی ہو جس طرح وہ مشین اپنے خالق (انسان) کا ادراک نہیں رکھتی عین اسی طرح انسان اپنے اور اس کائنات کے بنانے والے کا ادراک ابھی تک حاصل نہیں کر سکا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی بنائی ہوئی مشین انسان جیسا ذہن نہیں رکھتی اس لئے وہ انسان کا ادراک حاصل نہیں کر سکتی لہٰذا یہ بحث اس لئے یہاں ختم ہو جاتی ہے کہ نہ مشین انسان جیسا ذہن حاصل کرے گی اور نہ بات آگے بڑھے گی لیکن انسان جو کائنات کا حصہ ہے اور فطری پراسیس کے تحت عالم وجود میں آیا ہے پھر بھی اسے اپنے کل کا صحیح ادراک حاصل نہیں ہو رہا۔ یہاں ایک بات قابل غور ہے کہ انسان کا اپنے کل کی تلاش کا طریق کار غلط ہی نہ ہو یہ بات بعید از قیاس نہیں ہے کہ انسان جس ذات کو وجود مطلق کے نام سے پکارتا ہے اس کا ادراک وہ کبھی بھی

حاصل نہ کر سکے کیونکہ بعض کے نزدیک انسان کے پاس ایسا کوئی وسط نہیں ہے جو حقیقت مطلق کا عرفان حاصل کر سکے بعض نے اب وجدان کا سہارا لیا ہے لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کتنے افراد ایسے ہیں جن کو ایک سی وجدانی کیفیات حاصل ہیں انسانوں کی تو ایک دوسرے کے سامنے بیٹھ کر آراء نہیں ملتی ان کی وجدانی کیفیات ایک کیسے ہو سکتی ہیں ہر بندے کی وجدانی کیفیت کا حاصل دوسروں کی وجدانی کیفیت کے حاصل سے مختلف ہوگا۔ کیونکہ تمام انسانوں کی ذہنی کیفیت ایک دوسرے سے مکمل طور پر مختلف ہوتی ہے یہ اس لئے ہے کہ انسانوں کے ذہن کی صلاحیتیں ہی ایک دوسرے سے مختلف ہوں گی اگر کسی ایک ہی مکتبہ فکر کے دس افراد کی رائے کسی مسئلے کے بارے میں ان کو صورتحال بتائے بغیر حاصل کی جائے تو ان کی آراء میں اختلاف ہوگا جس کی وجہ سے ہم کسی کو بھی موردِ الزام نہیں ٹھہرا سکتے کیونکہ ان سب کی شعوری اور لاشعوری صلاحیتیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اسی طرح تمام انسانوں کے وجدان اپنے اپنے ہیں۔ وجدان کا مطلب ہے باطنی حسیات کے استعمال سے کسی شے کی پہچان کرنا۔ خوشی کی انتہا والی کیفیت بھی وجدانی کیفیت کہلاتی ہے۔ اور وجد کی حالت میں بھی انسان وجدانی کیفیت میں ہوتا ہے کسی انسان کا کسی خاص کیفیت کے تحت مادی تصورات سے بے نیاز ہو کر اپنی ذات کے اندر ہی کسی لمبے سفر پر چلے جانا بھی وجدانی کیفیت کہلاتی ہے یا فرض کریں کسی انسان نے کئی ہزار میل کا سفر کیا ہوا ہے اور اس نے سفر کے دوران جن جن مقامات کو دیکھا ہوا ہے کسی وقت وہ اپنے تصورات کے ذریعے اسی سفر کا آغاز کرتا ہے تو وہ بندہ اپنے اس تصوراتی سفر کے دوران صرف ان ان مقامات کو اپنی باطنی آنکھ سے دیکھ سکے گا جن جن مقامات کو وہ اپنے وجود کے ساتھ سفر کرتے ہوئے دیکھ چکا ہوگا اس تصوراتی حالت کو بھی وجدانی کیفیت کہہ سکتے ہیں گر انسان کا وجدان اتنا ارتقاء پذیر ہو جائے کہ وہ زمین پر سفر شروع کرنے سے پہلے اپنی وجدانی کیفیت میں ڈوب کر اپنی باطنی آنکھ سے راستے میں آنے والے تمام مقامات کو اس طرح دیکھ سکے جس طرح وہ اپنی ظاہری نظروں سے دیکھ سکتا ہے اور وہ آدمی روشنی کی رفتار والے راکٹ پر سوار ہو، اس کی عمر پچاس ہزار سال ہو اس انسان کے بارے میں یہ سفارش کی جاسکتی ہے کہ وہ فضائے بسیط کے سفر پر روانہ ہو جائے اور اس رپورٹ کے ساتھ واپس آئے کہ کتنے سیاروں (Planets) پر کسی نہ کسی شکل میں زندگی موجود ہے یا کسی پر بھی نہیں ہے خدا کے بارے میں وہ آدمی کوئی رپورٹ نہیں لا سکے گا اگر وہ مثبت رپورٹ لے آیا تو خدا کی تلاش کا وہ پہلا قدم ہوگا کتنی حیران کن بات ہے کہ سطح آب پر نمودار ہونے والا یہ بلبلہ (انسان) کئی ہزار سال پہلے ہی خدا کو تلاش کر چکا تھا اب اسے آمادہ کرتا رہتا ہے کہ وہ اس کی خواہش پوری کرتا رہے۔ خیر چھوڑیئے اس بات کو کونسا وہ آدمی ہم میں سے پیدا ہو سکتا ہے یہ تو ایک جملہ معترضہ آگیا تھا آیئے وجدان کی جو بات ہو رہی تھی پھر ادھر چلتے ہیں اور اسے مکمل کرتے ہیں اوپر مختلف وجدانی کیفیتوں کا ذکر ہو چکا ہے جس وجدانی کیفیت میں انسان حقیقت مطلقہ، وجود مطلق یا اپنے کل تک رسائی حاصل کرنے کا دعویدار ہے اس کا ذکر کرنا ابھی باقی ہے جن فلاسفہ اور صاحب علم اور آگہی کا یہ دعویٰ ہے ان تمام کا تعلق کسی

نہ کسی مذہبی مکتبہ فکر سے تھا اور بعض نے اپنے فلسفیانہ فکر کو ہی نظام حیات بنا رکھا تھا ایسی صورت حال میں جو بھی سوالات اٹھ کھڑے ہوتے ہیں ان کے وقتی طور پر جوابات ضروری ہو جاتے ہیں انسانی فطرت میں ایک ہمہ دانی کا جذبہ بھی پایا جاتا ہے جس کے جبلی دباؤ کے تحت وہ ہر سوال کا جواب دینے پر مجبور ہوتا ہے۔ اس دباؤ کو ناقابل برداشت حد تک بڑھانے میں انسان کے حواری ایندھن اور آگ کا کام دیتے ہیں جب وہ کہتے ہیں ''حضور آپ کا حکم خدا کا حکم متصور ہوگا'' اور کبھی انسان کا وجدان مختلف صورت حال کے تحت اسے غلط نہج پر بھی ڈال دیتا ہے اور نتیجتاً انسان کا فیصلہ آگے چل کر دوسروں کے لئے مشکلات پیدا کر دیتا ہے۔ جس وجدانی کیفیت کے ذریعے انسان وجود مطلق کا عرفان حاصل کرنے کا دعوی کرتا ہے اس کا طریقہ واردات انفرادی بھی اور اجتماعی بھی ہے یہ صوفیانہ مسلک کی اختراع ہے۔ جس کے تحت تمام مذاہب کے اپنے اپنے طریقہ عبادت میں مشغول ہو کر بے خودی کی حد تک اپنے اوپر وجد طاری کر لینا کہ مادی دنیا کی کوئی سدھ بدھ نہ رہے تو اس حالت کو وجدان کہا جاتا ہے یہی وہ حالت ہے جس کے توسط سے انسان خود کو خدا کے حضور حاضر کرنے کا دعویدار ہے۔ یہاں ایک نہایت اہم نکتہ بیان کرنا بہت ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی بھی ذی شعور انسان وجدانی کیفیت کی مشق کرتے کرتے اس حالت کی پہچان تو کر سکتا ہے کہ یہ وجدانی کیفیت ہے لیکن وجدانی حالت میں اپنے شعوری علوم کی حدود سے باہر نہیں جا سکتا جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے کہ انسان ان منازل کو اپنے تصور کی آنکھ سے دوبارہ وہاں جائے بغیر دیکھ سکتا ہے جو ظاہری آنکھوں سے دیکھے ہوئے مناظر اس کے حافظے میں محفوظ رہ گئے ہیں۔ جب انسان اپنی تصور کی آنکھ سے کوئی چیز، مقام یا منظر دیکھتا ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ کام انسان نے اپنے وجدان کے ذریعے کیا ہے جس طرح کچھ لوگوں کی ظاہری نظر بڑی تیز ہوتی ہے اسی طرح بعض لوگوں کی باطنی تصور کی آنکھ بھی بہت تیز ہوتی ہے وجدانی قوت کا حافظے سے بہت گہرا تعلق ہوتا ہے۔ انسان ذہنی طور پر تندرست ہو اور اس کی عقل کام کرتی ہو بلکہ درست طریقے سے کام کرتی ہو تو اس کا وجدان بھی کام کرتا ہے کیونکہ وہ تو عقل کے بغیر ایک قدم بھی نہیں چل سکتا جب کوئی انسان مجذوبی حالت میں ہوتا ہے تو اس کی عقل اس کا ساتھ چھوڑ جاتی ہے اور اس کے پاس وجدان بھی نہیں رہتا۔ یہ صورت حال غور طلب ہے اور میں اہل فکر و دانش کی توجہ اس طرف دلاتا ہوں کہ جس وجدان کا فلاسفہ ذکر کرتے ہیں اس وجدان کو متعارف کروانے والی قوت انسانی عقل ہے جب تک عقل وجدان کا ساتھ دیتی رہتی ہے وجدانی تصور آگے بڑھتا رہتا ہے اور جہاں عقل کام نہ کرے یا کر نہ سکے وہاں انسان کا کوئی بھی جذبہ کام نہیں کرتا۔ انسان جتنے بھی جذبوں سے کام لیتا ہے ان میں سے اسی جذبے کا کام قابل تعریف ہوگا جس کی عقل نے بہتر سے بہتر طریقے سے رہنمائی کی ہوگی انسان عقل ہی کے طفیل باقی مخلوق سے بہتر حالت اختیار کر سکا ہے یہ محض مفروضہ ہے کہ جہاں عقل نہ پہنچے وہاں عشق یا وجدان پہنچ جاتا ہے عقل کا وصف محتاج نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ آزاد ہے۔ عقل آزاد فضا میں نشو و نما پاتی ہے اگر ضمیر غلامی قبول کر لے تو عقل کند ہو جاتی ہے انسان نے حواس خمسہ اور عقل کے علاوہ

اپنے اندر کی کیفیات کے بہت سارے نام تجویز کر رکھے ہیں جن کو جذبات کہا گیا ہے مثال کے طور پر محبت، نفرت، غصہ، ارادہ، خواہش، حسد، کدورت، خوشی، غمی، وحشت، مایوسی، شہوت، صبر، غرور، آشنائی، ہوس، خوف، ناکامی، انصاف، اعتدال، جستجو، سخاوت اور امید وغیرہ ایسے تمام جذبے آنکھیں نہیں رکھتے، دیکھ نہیں سکتے۔ عقل ان تمام جذبوں کی آنکھ ہے اس لیے سب کے آگے آگے چلتی ہے سب کی رہنمائی کرتی ہے اور اگر کوئی جذبہ اپنی شدت کے تحت خود ہی چل پڑے تو اس کی کامیابی کبھی یقینی نہیں ہوتی خدا کی ذات کا تصور یقیناً دیومالائی عہد کے بعد کی پیداوار ہے کیونکہ یہ کام باقاعدہ طویل ذہنی کاوشوں کے بعد انسان نے کیا ہوگا گو کہ میں اپنی اس رائے کا پہلے اظہار کر چکا ہوں کہ انسان نے اس عظیم فیصلہ کرنے میں عجلت سے کام لیا تھا کیونکہ خدا کی ذات سے انسان مختلف اوقات میں جو اوصاف منسوب کرتا چلا آیا ہے آج کی جدید تحقیقات کی موجودگی میں ان اوصاف کے ساتھ اس کی ہستی کو ثابت کرنے میں دقتیں پیش آ رہی ہیں دوسری طرف روح کا مسئلہ بھی ہزاروں توجیہات و دلائل کے باوجود الجھتا چلا جا رہا ہے جس کی بنیادی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ خدا اور روح کا ہزاروں سال پہلے کا اٹل فیصلہ جوں کا توں چلا آ رہا ہے جبکہ فلسفیانہ فکر اور سائنسی تحقیقات مسلسل کام کر رہی ہیں اور یہ دونوں فکر اب رک بھی نہیں سکتے۔ جبکہ ان کو کام کرنے سے روکنے کا کوئی جواز بھی نظر نہیں آتا کیونکہ انسانی ذہن سوچتا ہے اور سائنسی ذرائع اسے عملی جامہ پہنچاتے ہیں جس سے نوع انسان کی بہتر سے بہتر خدمت ہو رہی ہے۔ بعض اوقات اس قسم کی خبریں بھی سننے میں آتی ہیں کہ سائنس کے پاس شعوری طاقت نہیں جس سے اشیاء کے ہونے کا ادراک حاصل ہوتا ہے جبکہ سائنس کو ایسے کسی وصف کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ سائنس کو انسانی عقل و شعور کی راہنمائی تو ہر وقت میسر ہے۔

مادی ارتقا کے بارے میں ہریقلیتس نے قبل از مسیح جو نظریہ پیش کیا تھا آج کا دانشور اور سائنس دان بھی اس نظریئے کی تائید کر رہے ہیں کہ "ہر شے اپنے بطون میں اپنی ضد رکھتی ہے اضداد کی پیکار اور آویزش میں حرکت اور زندگی کا راز مخفی ہے۔" یہی مادی جدلیات کا اصول ہے جس کے تحت زندگی وجود میں آتی ہے دراصل قبل از مسیح کے فلاسفہ میں سے بعض نے اس کرہ ارض کو مرکز کائنات تصور کر کے جو نظریات قائم کئے تھے ان کی اساس تو بدل گئی ہے آج ہم اس زمین کو باقی کائنات کا ایک حقیر سا حصہ تصور کر کے اس کے بارے میں عقل و شعور کا معیار متعین کرتے ہیں اور یہ پیمانہ سائنسی معلومات کا مہیا کردہ ہے کیونکہ خدا کے تصور اور انسان کے درمیان فاصلہ بڑھتا جا رہا ہے۔ اور اس فاصلے کو کم کرنے میں انسان کی ذات بے بس ہوتی جا رہی ہے اور یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ انسان کی موت واقع ہونے کی صورت میں انسان کے اندر کا مادی جدلیات کا نظام اس کی ہیئت تبدیل کر دیتا ہے اور اس کے وجود سے کوئی چیز خارج نہیں ہوتی۔

سائنسی دستور حیات کے مطابق انسان اپنے وجود کے حوالے سے مادہ حیات (Protozoa) سے ترقی کرتے ہوئے آج جس عقل و شعور تک پہنچا ہے اور خوبصورت اناٹومی کا مالک بن گیا ہے اور ارتقائی منازل

طے کرتے کرتے کئی اعتبار سے اپنی حیثیت منوا چکا ہے یہ ہزاروں سال کے طویل فطری پراسیس میں سے گزر کر یہاں تک پہنچا ہے جب کہ دوسری طرف روح یا جوہر کا تصور وقت کے ساتھ ساتھ مزید واضح اور قرین قیاس ہونے کی بجائے دھندلا ہوتا جا رہا ہے۔ یہ مادہ جس کو نظر کا دھوکا کہا جاتا رہا ہے اس کے بغیر روح یا جوہر اپنی حیثیت منوا بھی نہیں سکتا اسے سہارا ملتا ہے تو مادے میں آنے سے ملتا ہے روح بات کرنا چاہے تو مادے کا سہارا لے اپنی حیثیت منوانا چاہے تو مادے کا سہارا لے اور یہ مادہ ہے بھی نظر کا دھوکا مادہ اور روح کے بارے میں اوپر تفصیل سے بات ہو چکی ہے کہ انسان نے کن حالات و واقعات میں روحانیت کے تصورات وضع کیے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ایک انسان نے ایک بات کہی یا ایک نظریہ متعارف کروایا تو آنے والے انسان نے دیکھا کہ گزشتہ آدمی کی بات کی کسی صورت بھی تصدیق ممکن نہیں ہے تو اس نے اپنی طرف سے کچھ ترمیم کر کے اپنا نیا نظریہ قائم کر لیا اور نوع انسان کو نئے عذاب میں مبتلا کر دیا لیکن خدا اور روح کا مسئلہ آج بھی اتنا ہی حل طلب ہے جتنا انسان کے ابتدائی عہد میں تھا۔ کچھ فلاسفہ نے روح اور ذہن یا عقل و شعور کو ایک ہی شے گردانا ہے جبکہ اکثر مکاتب فکر کے مطابق روح اور عقل و شعور دو مختلف اشیاء ہیں۔ میرے خیال میں کسی جاندار وجود میں خون کی حرکت یا اعضائے رئیسہ کا درست کام کرنا زندگی ہے اس دستور کے تحت نباتات اور حیوانات آتے بھی ہیں اور ان میں اپنی اپنی سطح پر شعور موجود ہوتا ہے۔ لیکن دونوں اقسام کے زندہ رہنے کے طریق کار مختلف ہیں نباتات اور حیوانات کے زندہ رہنے کے طریق کار کے رک جانے سے جو تبدیلی واقع ہوتی ہے انسان نے اس کو موت کا نام دیا ہے۔ انسانی وجود میں نہ کوئی شے داخل ہوتی ہے اور نہ خارج ہوتی ہے۔ عقل و شعور، زندگی کے تحت انسانی ذہن میں پرورش پاتے ہیں جب تک اعضائے رئیسہ اور باقی تمام اعضاء اپنی اپنی جگہ درست کام کرتے ہیں انسانی زندگی کو کوئی مسئلہ درپیش نہیں ہوتا لیکن جب کوئی عضو بیمار پڑ جائے تو اس کی کارکردگی متاثر ہوتی ہے جیسے ذہن بیمار پڑ جائے تو انسان دیوانہ پن تک پہنچ جاتا ہے۔ انسان کے تمام حواس، تمام قویٰ اور عقل و شعور حرکت قلب بند ہوتے ہی ختم ہو جاتے ہیں اس کے بعد جو کچھ بھی کوئی کہتا ہے سب مفروضیت ہے اور انسان نے جو تصور خدا سے منسوب کر رکھا ہے وہ اسے ثابت کرنے میں مسلسل ناکام چلا آ رہا ہے۔ روح کے بارے میں آخری بات یہ ہے کہ اگر روح انسانی جسم سے الگ کوئی چیز ہے جو پیدائش سے پہلے بچے کے وجود میں داخل ہو جاتی ہے لیکن بچہ تو نابالغ ہے اس کی روح جو روح کائنات کا حصہ ہے یا خدا کا حصہ ہے یا خدا کا حکم ہے وہ بچے کے وجود میں آتے ہی نابالغ کیوں ہو جاتی ہے۔ نہ تو اسے کچھ یاد ہوتا ہے اور نہ ہی اسے سردی گرمی نہ آگ پانی نہ ضرر رساں اشیاء کا شعور ہوتا ہے لیکن جیسے جیسے جسم جوان ہوتا جاتا ہے اس کے ساتھ ساتھ وہ روح بھی جوان ہوتی جاتی ہے جو باہر ہوتے ہوئے اتنی باشعور تھی کہ ماں کے پیٹ میں ایک بچہ ہو یا دس بچے ہوں وہاں تک پہنچنے کا شعور تو رکھتی ہے لیکن جب وہ بچہ آگ پکڑنے لگتا ہے تو اس کی کسی بھی طرح کی کوئی رہنمائی نہیں کرتی۔ بچہ تعلیم حاصل کرنا شروع کر دے اور کسی علم کی تمام اسناد حاصل

کر لے تو اس کی روح علامہ بن جاتی ہے اور اگر بچہ سکول نہ جاسکے تو اس کی روح جاہل اور ان پڑھ رہ جاتی ہے اس کے بعد جو تقسیم شروع ہوتی ہے خدا کی پناہ، عام روحیں، خاص روحیں، ادنیٰ روحیں، اعلیٰ روحیں، جنہیں مواقع میسر آ گئے وہ اعلیٰ اور جن کو محروم رکھا گیا وہ ادنیٰ۔ وفات کے بعد روحوں میں ان بزرگوں کی روحیں بھی شامل ہوتی ہیں جن کی تعلیمات سے لوگ مستفیض ہوتے ہیں لیکن موت کے بعد تمام روحیں اسقدر مجبور کیوں ہو جاتی ہیں کہ دنیا والوں سے کسی بھی قسم کا کوئی رابطہ نہیں کر سکتیں میرے اس سوال کا جواب صاحب عقل و دانش حضرات دیں کہ اگر روح کوئی خارجی شے ہے تو پاگل پن یا ذہنی توازن بگڑ جانے کی صورت میں روح انسان کی رہنمائی کیوں نہیں کرتی؟

وحدت الوجود

ڈاکٹر محسن جہانگیری، ترجمہ: احمد جاوید/محمد سہیل عمر

وجود کے مفہوم اور اُس کے مصداقات کے بارے میں ایک بحث اور ابنِ عربیؒ کے تصوف میں وحدتِ وجود کا بیان

چونکہ ابنِ عربی کے عرفانی نظام کی بنیاد وجود اور اُس کی وحدت کی معرفت ہے، لہٰذا مناسب ہوگا کہ ان کے عقیدہ وحدت الوجود پر لکھنے سے پہلے کچھ باتیں وجود کے مفہوم اور اس کے افراد و مصداقات کے بارے میں کردی جائیں تاکہ وحدت الوجود کے بیان کی زمین ہموار ہو جائے۔

وجود کا مفہوم اور اس باب میں مختلف اقوال کا بیان

اس بارے میں کلام و فلسفہ و عرفان کی کتابوں میں چار اقوال ملتے ہیں:

۱) وجود کا مفہوم بدیہی ہے بلکہ اوّل اوائل، اعرفِ معارف اور بدیہیات میں بھی بدیہی ترین، حتیٰ کہ اس کی بداہت کا حکم بھی بدیہی ہے۔ اسی لیے اس کے قائل حضرات نے نہ تو وجود کی تحدید اور تعریف کی ہے اور نہ اس کی بداہت کے اثبات میں کوئی دلیل لائے۔ البتہ ان لوگوں کی تحریروں میں اس بداہت کے بارے میں عبارتیں ملتی ہیں جو دلیل و برہان سے مشابہ تو ہیں مگر خود دلیل و برہان نہیں بلکہ انہیں تنبیہ و تائید کے درجے میں رکھا جا سکتا ہے۔ یہ حضرات وجود کی تحدید و تعریف کو صحیح معنوں میں ممکن نہیں سمجھتے تھے اور بعض حکماء اور متکلمین کی کتابوں میں وجود کی جو تعریفات اور حدود ملتی تھیں،[1] اُنہیں تعریفِ

لفظی یا شرحِ اسمی[2] سمجھتے تھے...

۲) وجود کا تصور بدیہی ہے لیکن اس کی بداہت پر حکم لگانا نظری ہے، یہاں دلیل وبُرہان کی ضرورت پڑتی ہے۔[3]

۳) وجود کا تصور نظری ہے۔

۴) وجود کا تصور ممکن ہی نہیں تو بدیہی کہاں سے ہوگا، لہٰذا قولِ اوّل کو حق ماننا پڑے گا کہ مفہوم وجود بسیط ترین مفہوم ہے اور مرکب مفاہیم کے برعکس نفس میں بلاواسطہ نمودار ہو کر ارتسام پاتا ہے۔ یہ ہر قسم کی ترتیب و تحدید سے دُور ہے۔ نفس میں اس کا حصول آسان بھی ہے اور واضح و روشن بھی۔ ..تمام مسلمان فلسفیوں، متکلمین اور عرفاء نے اس چیز کو قبول کیا ہے اور ہم نمونے کے طور پر اُن کے اقوال وتحریرات میں سے چند یہاں پیش کرتے ہیں: مشائیانِ اسلام کے سرخیل ابن سینا اپنی کتاب ''شفاء'' میں مفہوم وجود کی بداہت کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وجود کے معنی نفس میں ارتسامِ اولیٰ کے ساتھ مرتسم ہوتے ہیں اور ارتسام کی یہ قسم اُن ارتسامات سے جدا ہے جو اشیائے اعرف سے خود بخود حاصل ہو جاتے ہیں۔ جیسے کہ بابِ تصدیقات میں کچھ مبادی اولیہ ہوتے ہیں جن کی تصدیق بلاواسطہ غیر ضروری اور بدیہی ہے مگر اُن کے غیر کی تصدیق انہی کے واسطے سے ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح کچھ ایسے تصورات بھی ہوتے ہیں جو مبادی تصورات ہیں اور بلاواسطہ غیر تصور میں آتے ہیں لیکن ان کے غیر کا تصور ان سے وابستہ ہے، کیونکہ اگر ہر تصور کسی دوسرے تصور پر منحصر ہو اور دونوں کے درمیان کوئی ضروری اور بدیہی تصور نہ ہو تو اس صورت میں تسلسل یا دور لازم آئے گا جو باطل ہے۔[4]

اسی طرح اس نامور فلسفی نے اپنی کتاب ''نجات'' میں بتایا ہے کہ موجود ہر شرح کا مبدءِ اوّل ہے، اس لیے خود اس کی کوئی شرح نہیں بلکہ اس کا تصور بھی نفس میں بلاواسطہ طور پر پیدا ہوتا ہے اور اس کی شرح سوائے شرح اسمی کے ممکن نہیں۔[5] قطب الدین شیرازی[6] نے بھی وجود کے تصور کو بدیہی بلکہ بدیہی ترین اور معروف ترین بتانے کے بعد یہ لکھا ہے کہ موجود کی تعریف اور بیان میں یہ کہنا کہ ''وہ یا تو فاعل ہے یا منفعل'' یا یہ کہنا ''یہ وہ پہلی چیز ہے جو حادث وقدیم میں منقسم ہوتی ہے'' درست نہیں، کیونکہ فاعل اور منفعل کی تعریف میں موجود پر کچھ نہ کچھ اضافہ ضرور کرنا پڑے گا...اسی طرح حادث وقدیم کی تعریف بھی وجود کے بغیر نہیں ہوسکتی، یعنی حادث وہ جس سے پہلے عدم ہے، اور قدیم وہ جس سے پہلے عدم نہیں ہے۔[7] سعد تفتازانی[8] اسلام کے ممتاز متکلم بھی ''شرحِ مقاصد'' میں لکھتے ہیں: ''حق یہ ہے کہ تصورِ وجود بدیہی ہے اور اس بداہت کا حکم بھی بدیہی ہے اور ہر صاحبِ عقل جو اس تصور کی طرف متوجہ ہوگا بغیر کسی کسب واکتساب کے اس بداہت تک پہنچ جائے گا۔ حتیٰ کہ تمام حکماء نے متفقہ طور پر حکم لگا دیا ہے کہ کوئی شئے وجود سے بڑھ کر معروف نہیں ہے، اس حکم میں انہوں نے استقراء کے طریق پر اعتماد کرتے ہوئے

استدلال کیا ہے، کیونکہ اس طرح کا استدلال اس مطلوب کے اسباب کے لیے کافی ہے... چونکہ جب عقل اپنے معقولات میں کوئی ایسی چیز پانے میں عاجز رہ جاتی ہے جو وجود سے زیادہ معروف بلکہ اس کے برابر ہی معروف ہو، تو یہ حقیقت ثابت ہو جاتی ہے کہ عقل کے نزدیک وجود تمام اشیاء سے زیادہ واضح و روشن ہے۔[9] علاوہ ازیں صوفیوں اور عارفوں کے شیخ اکبر محی الدین ابنِ عربی اور ان کے شارحین و مقلدین مثلاً داؤد قیصری[10]، سید حیدر آملی[11]، صائن الدین ترکہ اصفہانی[12] اور ان کے علاوہ صدر المتألہین، صدرا شیرازی[13] اور اُن کے شاگرد اور پیروکار مثلاً ملاّ عبدالرزاق لاہیجی[14] اور ملاّ ہادی سبزواری[15]، سبھی نے بہت خوبصورت اسلوب اور بلیغ زبان میں اسی بات کی تائید کی ہے... ان تمام اقوال کو نقل کرنے سے یہاں ہم اس لیے گریز کریں گے کہ عبارت زیادہ طویل نہ ہو جائے...

وجود کا اپنے مصداقات پر صادق آنا:

اس مبحث میں واردشدہ اقوال

عرفان، فلسفہ اور علم کلام کی کتابوں اور رسالوں میں وجود کے اپنے افراد اور مصداقات پر صادق آنے کے بارے میں بہت سے اقوال ملتے ہیں، جن میں سے چند اہم مختصراً نیچے نقل کریں گے:

۱) پہلا قول یہ کہ اور تمام مصداقات کی نسبت مفہوم وجود کی صداقت خواہ واجب کے بارے میں ہو خواہ ممکنات کے، ایک اشتراکِ لفظی ہے، بایں معنی کہ وجود کے اطلاقات کی تعداد کے مطابق اس کے متعدد معانی ہوتے ہیں۔ ہر شئے کا وجود اُس کی ماہیت کا عین ہے۔ مثلاً انسان کے وجود کے معنی کیا ہیں: حیوانِ ناطق، وجودِ اسپ، حیوان صاہل... وجود آب: جسمِ مائع جو بالطبع بارد ہے... اس بات کے قائل اکثر اشعری متکلمین[16] گزرے ہیں جو وجود اور ماہیت کی عینیت کے قائل رہے ہیں، اور نتیجتاً اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ وجود کا ایک ہی مفہوم نہیں ہے جو تمام موجودات کے لیے مشترک ہو، اسی طرح ماہیت کے بھی ایک ہی معنی یا خصوصیت نہیں ہے...[17]

۲) دوسرا قول یہ ہے کہ وجود، واجب اور ممکن کے درمیان اشتراکِ لفظی ہے، البتہ ممکنات کی قسموں کے درمیان وجود مشترک معنوی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ واجب کے معاملے میں وجود کے معنی کچھ اور ہیں اور ممکن کے سلسلے میں کچھ اور... البتہ ممکنات کی قسموں میں اس کا ایک ہی معنی اور مفہوم ہے...[18]

۳) تیسرا قول یہ ہے کہ واجب اور ممکن سبھی اطلاقات میں وجود مشترک معنوی ہے۔ مطلب یہ کہ وجود کا ایک ہی مفہوم اور معنی ہے جو اُس کے جملہ مصداقات پر، خواہ واجب ہو یا ممکن، اُسی معنی و مفہوم میں صادق آتا ہے۔ یہ قول دوسرے اقوال کی نسبت زیادہ محکم نظر آتا ہے اور اکثر فلسفی، متکلم اور عارفین نے اسی کو

قبول کیا ہے، بلکہ اُن میں سے چند نے تو اسے قریب قریب اولیات[19] بلکہ اولیات ہی میں شمار کیا ہے[20] اور اپنی کتابوں اور رسالوں میں اس کے بارے میں تفصیل سے بحث واستدلال اور تاکید وتنبیہ کی ہے... اور اس کے اثبات میں اکثر نے یہ نکتہ ضرور اُٹھایا ہے کہ ہر موجود میں دوسرے موجود کے لیے مناسبت پائی جاتی ہے جو موجود اور معدوم کے درمیان متحقق نہیں، کیونکہ یہاں ہمیں اس مبحث میں مفصل گفتگو نہیں کرنی، بلکہ صرف اشارہ کرنا ہے، لہٰذا ہم اپنی گفتگو مختصر کرتے ہوئے تفصیل جاننے کے خواہشمند قارئین سے گزارش کریں گے کہ وہ مزید معلومات کے لیے کلام وفلسفہ وعرفان کی کتابوں سے رجوع فرمائیں۔[21] مذکورہ بالا قول کے قائلین میں جمہور متکلمین، فلاسفہ اور عارفین ہیں، اور اُن کا یہ قول دیگر اقوال سے زیادہ مضبوط نظر آتا ہے، البتہ یہ حضرات وجود کے مصداقات اور افراد کے ضمن میں ایک دوسرے سے مختلف آراء رکھتے ہیں۔ ان میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ وجود کے لیے خارج میں سرے سے کوئی فرد متحقق ہی نہیں، وجود کی کثرت حصص کے واسطے سے ہوتی ہے اور حصص بھی ماہیت پر اضافی ہیں اور امورِ ذہنی، اس حیثیت سے کہ تقیید داخل اور معتبر ہے، اور قید خارجی اور نامعتبر، پس ذہن سے باہر وجود کا نہ کوئی عین ہے اور نہ کوئی اثر[22] حتیٰ کہ ذاتِ واجب میں بھی، جو ان کے خیال میں ان ماہیات سے خارج ہے جن سے وجود منتزع ہوتا ہے... واجب تعالیٰ کی ماہیت کی نہایت مجہول الکنہ ہے، بلاجہت ہے اور اپنے سے غیر ہر شئے کے اعتبار سے منزہ ہے۔ دوسری طرح بیان کیا جائے تو خود واجب تعالیٰ کی ذات سے وجود کا مفہوم منتزع ہوتا ہے، ان حضرات کے نزدیک وجوب وجود کے معنی بھی یہی ہیں۔ لیکن ممکنات کی ماہیت سے بھی، جو اپنی مجہولیت کی جہت سے معلوم الکنہ ہیں، ایک مفہومِ وجود منتزع ہوتا ہے... جیسا کہ ملاحظہ کیا گیا، یہ قول وجود کی اصالتِ ماہیت اور اعتباریت سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس کے قائلین اکثر متکلمین ہیں، کچھ اور لوگوں کا اعتقاد ہے کہ وجود کے لیے حصوں سے ماوراء جو امورِ ذہنی ہیں اور محض اپنی اضافیت اور اعتبار سے کثرت پاتے ہیں، ذہن سے خارج میں ایک فرد موجود ہے اور ایک حقیقت متحقق... اور وہ واجب تعالیٰ ہے، مگر ممکنات انہیں حصوں سے عبارت ہیں اور اُن پر لفظ وجود کا اطلاق یا اس اعتبار سے ہے کہ وہ حصصِ وجود ہیں یا پھر وجودِ واجب کے ساتھ اُن کے انتساب کی جہت سے۔ اسی طرح ممکنات میں موجود کے معنی وجود سے نسبت رکھنے والے کے ہیں، جیسے موچی، گوالا، عطار، بقال وغیرہ الفاظ ہیں کہ ان اوصاف رکھنے والوں پر ان کا اطلاق ہوتا ہے، بایں اعتبار کہ ان کا انتساب ان مشتقات کے مبادی سے ہے۔ ان کے نزدیک مشتق، شئے کے مقابلے میں عام ہے، کیونکہ تمام مبداء اشتقاق اسی پر قائم ہیں، مثلاً کاتب، کہ کتابت اس سے قائم ہے اور وہ شئے جو کسی مبداء اشتقاق پر منحصر ہو جیسے عطار اور حداد کہ عطر اور حدید سے نسبت رکھتے ہیں اور خود مبدء

سے اس طرح منسوب ہیں جیسے وجود کا فردِ محقق جسے ہم عین وجود کے معنی میں موجود کہتے ہیں، پس جب موجود کا اطلاق وجود پر ہوتا ہے تو اُس کے معنی عین وجود ہی کے نکلتے ہیں، اور جب اس کا اطلاق ماہیت پر ہوتا ہے تو اُس کے معنی منسوب بہ وجود کے ہوتے ہیں۔ یہ قول اگرچہ تمام متالہین کے مذاق پر پورا نہیں اُترتا، تاہم اُسے ''ذوقِ تالہ'' یا ''ذوقِ متالہین'' ہی کے طور پر شہرت حاصل ہوئی۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ وجود واحد اور حقیقی ہے اور اس میں کسی طرف سے کثرت نہیں پائی جاتی، نہ انواع کے حوالے سے، نہ افراد کے حوالے سے اور نہ مراتب کے لیکن موجود جو ماہیت سے عبارت ہے تعدد و تکثر رکھتا ہے اور اس کی موجودیت وجود واحد محقق سے اُس کے انتساب کے معنی میں ہے نہ کہ کسی خاص امکانی وجود سے۔ پس وجود کی وحدت اور موجود کی کثرت کے اس قول کا لبِ لباب حقیقۃً وجود سے منسوب ہے جسے اصطلاح میں توحید خاص الخاص کا نام دیا گیا ہے۔ محققین میں سے بہت سے لوگ مثلاً محقق دوانی، قطب الدین رازی، محقق داماد اور صدرا شیرازی اپنے فلسفیانہ افکار کے آغاز میں اس قول کے معتقد رہے ہیں لیکن چونکہ اس قول کی بنیاد اصالتِ ماہیت ہے، لہٰذا صدرا نے اصالتِ ماہیت کے قول کو ترک کر کے اصالتِ وجود کا قائل ہونے کے بعد اُس کے ساتھ ساتھ ذوق التالہ کے قول سے بھی رجوع کر لیا، اور ٹھیک ہی کیا کیونکہ ذوق التالہ اصالتِ وجود سے مناسب نہیں رکھتا جب کہ اصالتِ وجود ہی قولِ برحق ہے۔ نیز ذوق التالہ اس چیز کو مستلزم ہے کہ اصالتِ وجود واجب میں ہے اور اصالتِ ماہیت ممکنات میں، اور یہ چیز حکمت کے اصول سے سازگاری نہیں رکھتی، کیونکہ اس سے تو دو مختلف انواع تحقق کے درجے میں ایک ہو جاتے ہیں۔ ان میں سے کچھ اس بات کے قائل تھے کہ وجود کے افراد اور مصداقات متعدد ہوتے ہیں اور وجود کے یہ تمام افراد خارج میں (بھی) بالاصالت متحقق ہوتے ہیں اور ماہیات ان کی تابع ہوتی ہیں اور اُن سے منتزع... اس قول کے قائلین بھی دو گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ایک گروہ جو مشائین پر مشتمل ہے یہ کہتا ہے کہ متعدد، کثیر اور بسیط افرادِ وجود ایک دوسرے سے متبائن ہیں اور یہ تبائن نفس ذات اور کلیت ذات سے ہے نہ کہ فصل، صنف اور تشخص سے... جیسے فصولِ اخیرہ، اور اجناسِ عالیہ[24] کا تبائن ہے کہ مفہوم وجود کے علاوہ کسی اور سطح پر باہم اشتراک نہیں رکھتے۔ ان حضرات کے قیاس کے مطابق اگر افرادِ وجود باہم متبائن نہ ہوں تو اپنے وجود کا جواز کھو بیٹھیں گے۔ اس طرح علت کے لیے الگ اور اس کے معلول کے لیے جدا وجود ماننا ہوگا اور یوں ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو عقلاً ناجائز ہے، البتہ تبائن کو کلیت ذات سے سمجھنے میں اُن کی دلیل یہ ہے کہ اگر تبائن فصول میں واقع ہو تو اس سے وجود کا مرکب ہونا لازم آئے گا جب کہ دلائل کا اقتضاء ہے کہ وجود بسیط ہو، اور اگر تبائن اصناف اور مشخصات میں واقع ہو تو لازم آتا ہے کہ سب وجود، مطلق کے اصناف یا اشخاص ہوں

اور اس طرح مطلق وجود ان کی نوع ٹھہرے گا جب کہ اصول حکمت کی رو سے وجود نوع نہیں ہو سکتا۔ مختصر یہ کہ یہ حضرات کثرتِ وجود و موجود کے قائل ہوئے ہیں اور اُن کی توحید اصطلاحاً توحید عامی ہے۔

دوسرا گروہ پہلوی مفکرین اور صدر المتالہین صدرا شیرازی اور ان کے پیروکاروں کا ہے جو یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وجود کے سبھی افراد اپنی بنیادیں اور عدم کو وضع کرنے والی حقیقت کے اعتبار سے مشترک ہیں اور ان میں اسباب تشکیک مثلاً شدت وضعف اور تقدم و تاخر کی بنا پر تمایز پیدا ہوتا ہے، یعنی وجود حقیقت واحدہ ہے اور مقول بہ تشکیک، اس کے مختلف مراتب اور درجات ہیں۔ ایک مرتبے میں یہ واجب ہے اور دوسرے میں ممکن۔۔ ایک درجے میں علت ہے اور ایک میں معلول، ایک مرتبے میں مجرد ہے اور دوسرے میں مادہ اور بالآخر ایک مرتبے میں جوہر ہے اور دوسرے میں عرض۔ حاصلِ کلام یہ کہ وجود میں تشکیک، تشکیکِ خاص ہے، یعنی یہ کہ اس میں جو چیز مابہ الامتیاز ہے عین وہی مابہ الاشتراک بھی ہے تاکہ وجود میں ترکیب نہ لازم آئے۔ یہ بات ذہن نشین کروانے کے لئے اعداد، انوار اور حرکات وغیرہ کے مراتب سے استفادہ کرنا چاہیے۔ اس قول کا حاصل وحدت فی الکثرت الوحدت اور کثرت۔ بعض متالہین کے قول کے مطابق ذوق التالہ کا تقاضا یہی ہے اور اسے توحید اخص الخواص کہنا چاہیے[25]۔۔۔ وہ لوگ جو یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وجود کے لیے خارج میں فرد اور حقیقت محقق ہے، وحدت الوجودی صوفیاء ہیں جن کے سرخیل ابن عربی ہیں۔ یہ طائفہ اپنے عقیدے کو ''وحدتِ وجود و موجود'' کا عنوان دیتا ہے جس کے دلائل اور معانی بہت پھیلاؤ رکھتے ہیں۔ اس باب میں کثرت سے اقوال موجود ہیں جن میں سے بعض کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتے، محض اقوال پیشیں پر اساس رکھتے ہیں لیکن ان کے ساتھ ہی کچھ ایسے اقوال بھی پائے جاتے ہیں جو ایک منفرد اور مستقل حیثیت کے حامل ہیں۔ بہر حال مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ''وحدتِ وجود موجود'' کے مفاہیم اور معانی پر اجمالاً ہی سہی مگر گفتگو ضرور کی جائے تاکہ ان حضرات کے کلام کے مطالب اور اُن کی مُراد صحت کے ساتھ واضح ہو جائے۔ اس مسئلے کا ایک پہلو یہ ہے کہ وحدت سے یہ حضرات وحدتِ شخصی و فردی مُراد لیتے ہیں اور موجود سے حقیقتِ وجود کا واجد یعنی پانے والا۔ مطلب یہ ہوا کہ حقیقتِ وجود موجود اصلاً تو وہی واجب تعالیٰ ہے اور اُس کے ماسوا یعنی ممکنات موجود تو ہیں لیکن ان کا وجود انتزاعی اور انتسابی ہے، بایں معنی کہ ممکنات کی مجعولیت کے بعد ہی عقل ان سے وجود کا مفہوم انتزاع کرتی ہے۔ بنابریں جب موجود کے لفظ کا اطلاق ممکنات پر کیا جاتا ہے تو اس کا مطلب یا تو منتسب بہ وجود حقیقی ہوگا یا مفہوم وجود کا پانے والا نہ کہ حقیقت وجود کا۔ اسی وجہ سے یہ ٹھیک وہی قول بن جاتا ہے جو ذوق التالہ سے منسوب ہے اور جس کے بارے میں ذکر ہوا کہ وہ اصالتِ ماہیت کے تو مطابق ہے مگر اصول حکمت پر پورا نہیں اُترتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وجودِ

واحد سے مراد حقیقت وجود یعنی دافعِ عدم حقیقت ہے اور وہ واحد ہے، اور اس کی وحدت بسیط اور اصلی ہے جب کہ موجود کا مطلب ہے اُس اصل اور اس حقیقت کو پانے والا اور وحدت موجود کہنے سے مراد وحدتِ شخصی نہیں ہے بلکہ وحدتِ اصلی۔ پس موجود واحد سے مراد وہ موجود ہے جو مقید اور منضم ہو کر نہیں بلکہ بالذات اس دافع عدم حقیقت واحدہ کو پالیتا ہے۔ اس حقیقت کے مراتب، افراد اور مصداقات کثیر ہیں۔ جن کی حیثیت اس کے معلولات کی ہے۔ اس اعتبار سے یہ قول پہلوی مفکرین نیز ملاّ صدرا اور ان کے متبعین کے اقوال کے نزدیک پہنچ جاتا ہے۔ ممکن ہے ان لوگوں کی مراد یہ ہو کہ وجود کے افراد و مصداقات متحقق فی الخارج ہیں اور موجوداتِ خارجی خواہ واجب ہو یا ممکن، جوہر ہو یا عرض کثیر اور متعدد ہیں۔ صرف واجب تعالیٰ ہی ہے جو حقیقت وجود اور وجودِ حقیقی ہے یا بالفاظِ دیگر خدا صرفِ ہستی [26] اور نفس طبیعت وجود [27] ہے اور ماسوا یعنی جمیع ممکنات اس کے اظلال ہیں اور ان ممکنات کا وجود ظلی اور اکتسابی ہے۔ پس اس صورت میں کہا جا سکتا ہے کہ وجودِ واحد سے اُن کی مراد وجودِ اصلی و حقیقی ہے اور وحدت سے ان کا مقصود وحدتِ شخصی ہے نہ کہ وحدتِ نوعی اور موجودِ واحد سے ان کی منشاء اصلِ وجود کا پانے والا ہے۔ اس طرح یہ چیز واضح ہو جائے گی کہ پہلے دو پہلوؤں سے یہ تیسرا پہلو مختلف ہے۔ پہلی شق سے اس کا فرق یہ ہے، جیسے کہ مذکور ہوا کہ پہلے قول کے مطابق لفظِ موجود سے مراد ممکنات میں منتسب بہ وجودِ حقیقی یا واجد مفہوم وجود، لہٰذا اس توجیہ کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ممکنات میں موجود کا مطلب موجود بہ وجود ظلّی و تبعی ہو...ان دونوں اقوال میں فرق یہی ہے کہ قولِ دوم کے مطابق وحدت، وحدتِ نوعی ہے جب کہ قولِ اوّل کی رُو سے وحدت، وحدتِ شخصی ہے۔ پہلے قول کو دیکھیں تو وجود مشکک [28] ہے لیکن اس کی تشکیک، تشکیکِ خاصی ہے۔ جب کہ دوسرے قول کے مطابق فی الواقع وجود کو تعدد ہی لاحق نہیں ہے تو اطوء [29] یا تشکیک [30] تو دُور کی بات ہے۔ اس توجیہ کی بنیاد پر یہ قول دیگر تمام اقوال سے ممتاز ہے اور ایک مستقل حیثیت کا حامل، اور حق بھی یہی ہے کہ وحدتِ وجود و موجود سے عرفاء کی مراد یہی ہے کہ اس عقیدے کی اساس اصالتِ وجود ہے نہ کہ اصالتِ ماہیت جو ذوق التالہ میں ثابت کی جاتی ہے، نیز پہلوی فلاسفہ اور صدر المتالہین ملاّ صدرا کے اعتقاد کے برخلاف، یہ عرفاء وجود اور موجود کی وحدت کو شخصی بتاتے ہیں نہ کہ نوعی۔

عارفین کے قول پر وارد ہونے والے اشکالات اور اُن کا جواب

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں عارفین کے قول کے مطابق حقیقت واجب، صرفِ ہستی اور نفس طبیعت وجود

ہے۔ بناء بریں اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ چونکہ طبیعت وجود ہر موجود کے ساتھ لگی ہوئی ہے، لہٰذا لازم آیا کہ حقیقت واجب تعالیٰ بھی تمام موجودات حتیٰ کہ پست اور ناپاک اشیاء کے ساتھ بھی ہوگی یا اُن کا عین ہوگی یا اُن کا جزو، کیونکہ وجود یا تو عینِ موجود ہے یا جزوِ موجود... اس اشکال کا رد اس طرح ممکن ہے کہ ایک ذات کو تو یونہی رہنے دیا جائے اور دیگر تمام حیثیات اور اعتبارات سے صرف نظر کرکے، مفہوم وجود کو طبیعت وجود سے انتزاع کیا جائے۔ اس صورت میں ماہیات اشیاء سے یہ انتزاع باعتبارِ تقیید و تعلیل دونوں ہوگا اور وجود اشیاء سے فقط باعتبار تعلیل... چنانچہ ماہیات اور وجود اشیاء دونوں میں سے کوئی نفسِ طبیعت وجود نہیں ہوں گے۔ جب کہ واجب بالذات ہمارے بیان کردہ مفہوم کے مطابق متن وجود اور حقیقت ہستی ہے اور حق تعالیٰ کا قول ''لیس کمثلہ شیء۔[31]'' اسی مفہوم کی تائید کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وجوداتِ اشیاء طبیعت وجود کے افراد و مصادیق ہوں تو واجب تعالیٰ کے لیے امثال لازم آئیں گی جب کہ عقل نقل اور کشف تینوں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر طرح کی مثل اور تشبیہ سے ماوراء ہے۔ یہ ممکن ہے کہ مذکورہ اشکال کا مندرجہ بالا جواب ایک اور سوال اور ایک اور اشکال کو جنم دے، اور وہ یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ اشیاء سے ماوراء ہے تو پھر اُس کی معیت کا قول کس مفہوم میں لیا جائے گا جس کے عرفاء قائل ہیں اور جس کی دلیل ''ھو معلم[32]'' کی آیت اور اسی طرح کی دوسری آیات اور روایات سے ملتی ہے، اشکال بھی اس طرح حل ہو جاتا ہے کہ اشیاء کی معیت جس چیز کے لیے ثابت ہو وہ وجودِ عام اور وجودِ منبسط ہے، جسے عرفاء کی اصطلاح میں نفس رحمانی[33] حقِ ثانی، حق مخلوق بہ اور کبھی وجودِ مطلق[34] سے تعبیر کیا جاتا ہے... یہ حقیقت وجود اور واجب تعالیٰ کا ظل ہے اور ظل شئے ایک اعتبار سے عین شئے ہوتا ہے، اگرچہ دوسرے اعتبار سے وہی غیر شئے بھی ہے۔ لہٰذا اشیاء کے ساتھ وجود حق کی معیت کا قول درست نکلا اور ''ھو معلم'' اور اس طرح کی دوسری آیات کے یہی معنی ہوں گے، مگر پھر بھی ایک اور الجھن سامنے آتی ہے کہ آیا وجودِ ظلی طبیعت وجود میں سے ہے یا اُس کا غیر۔ اگر طبیعت وجود سے ہے تو لازم آئے گا کہ طبیعت وجود کی بھی کوئی مثل ہو جب کہ ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ وہ اس سے ماوراء ہے کہ اس کی کوئی مثل پائی جائے اور اگر یہ طبیعت وجود سے نہیں ہے تو پھر کس طرح ایک پہلو سے یہ حقیقت وجود یعنی واجب ہے؟ اور حق تعالیٰ اس وجودِ ظلی کی معیت کی جہت سے جو طبیعت وجود سے نہیں ہے، تمام اشیاء کے ساتھ معیت کیسے رکھتا ہے؟ اس اشکال کا جواب بھی یوں دیا جا سکتا ہے کہ طبیعت سے مراد وجودِ صرف ہے اور ظل اگرچہ وجود ہے لیکن وجود صرف نہیں۔ بناء بریں طبیعت وجود کے دو مرتبے ہیں: محض اور غیر محض... اولاً طبیعت وجود من حیث ہی ہی[35] جو ہی بالذات واجب الوجود ہے کہ بوجوبِ ازلی موجود ہے، یہ مرتبہ محضیت ہے۔ دوسرا وجود عام ہے جو مرتبہ علمی میں اعیانِ ثابتہ اور خارج میں فی الاشیاء منبسط ہے اور جیسے کہ ابھی ذکر ہوا، اسے مختلف عنوانات یا مختلف ناموں سے معنون کیا گیا ہے۔ مثلاً نفسِ رحمانی، حق ثانی وغیرہ، یہ طبیعت وجود کا مرتبہ غیر محض ہے جو ایک پہلو سے اس کا عین ہے اور دوسرے سے غیر... عینیت کی جہت سے وحدت کو ثابت کرتا

ہے اور غیریت کے رُخ سے کثرت کو۔ وحدت کے اعتبار سے توحید وجودی پر دال اور اقتضائے کثرت کے مطابق احکامِ واجب وممکن، نزول وصعود، مبدء ومعاد، ملل وادیان اور شرائع واحکام کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے۔ حاصل کلام یہ کہ عارفین کی بیان کردہ وحدت، وحدتِ شخصی ہے۔ یعنی یہ کہ حق تعالیٰ کے علاوہ نہ وجود ہے نہ موجود۔ اور وجودات امکانی حق تعالیٰ ہی کے ظہور یا شیون یا تجلیات یا نسبتیں یا اعتبارات ہیں، جیسے کہ کہا گیا ''موجود توئی علی الحقیقہ ... باقی بسند واعتبارات'' (فی الحقیقت موجود تو تُو ہی ہے باقی بس تیری سند اور اعتبارات پر ہیں۔)... پس اس قول کی بنیاد پر کہ وجودِ صرف حقیقی اور ذاتِ وجود وہی واجب تعالیٰ ہے جو مفہوم وجود کا بالذات مصداق ہے، اور چونکہ ذاتِ وجود تحقق وعینیت کی حیثیت رکھتی ہے۔ سو اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے متحقق ہے اور اسے کسی علت کی حاجت نہیں۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ مفہوم وجود کا بالذات مصداق ہے اور یہ مفہوم تمام غیریتوں اور حیثیتوں کی نفی کے بعد اس سے منتزع ہوتا ہے اور اسی پر محمول کیا جاتا ہے، اور کیونکہ حملِ ذات شئے بر شئے ضرورت ذاتی کی قبیل سے اسی لیے مفہوم وجود کا ذاتِ وجود ہے اور اس کے لیے ہے، لہٰذا وجود کے علاوہ کوئی اور حیثیت نہیں پس وہ بسیط ہے، نیز اُس کی ماہیت اس کی انیت کا عین ہے، لہٰذا ''كان الله ولم يكن معه شياءً والآن كما كان[36]'' کہنا درست ہے... اور چونکہ اللہ تعالیٰ صرف وجود اور ہستیِ محض ہے لہٰذا واحد ہے، کیونکہ ''صرف شئے'' میں تعدد اور تکرار محال ہے لیکن اس کے باوجود وہ ممکنات میں ظہور کرتا ہے اور متجلی ہوتا ہے۔ تمام ممکنات اُسی کی ذات کے شیون، اظلال اور تجلیات ہیں[37] اور اُن کا وجود اعتباری اور ضمنی ہے اور ممکنات وجود کا بالعرض مصداق ہیں...

حق تعالیٰ وجودِ مطلق ہے اور بلا شرط ہے

جیسا کہ مذکورہ بالا مباحث سے واضح ہوا، نیز جس کی تائید بزرگانِ حکمت وعرفان کے اقوال اور عبارات سے بھی ہوتی ہے کہ وحدت الوجودی عرفاء کے اعتقاد میں حق، حقیقتِ ہستی سے عبارت ہے اور وجودِ مطلق ومحض ہے[38] جو ہر طرح کی کثرت اور ترکیب سے بالا ہے اور ہر قسم کی تعریف، توصیف، نام، تعلق، حکم اور نسبت سے بری ہے۔ وہ نہ کلی ہے نہ جزوی، نہ خاص ہے نہ عام بلکہ تمام قیود حتیٰ کہ قید اطلاق سے بھی باہر ہے۔ ہر وہ چیز جو وجود رکھتی ہے اس میں اسی کا ظہور اور اسی کی تجلی ہے۔ گاہے مرتبہ علم میں اسماء اور اعیانِ ثابتہ کے پیرہن میں جلوہ گر ہوتا ہے، کبھی اشیائے ذہنی اور اعیانِ خارجی میں ظاہر ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ کوئی موجود اس کے فیض اور ظہور سے بے بہرہ نہیں۔ اگر بے بہرہ ہوتا تو وجود سے متصف نہ ہوسکتا، تاہم اس بات کی یاد دہانی ضروری ہے کہ بایں ہمہ ذاتِ حق ممکنات اور مخلوقات سے منزہ، ممیز اور ماوراء ہے اور اپنی ذات میں قائم ہے، اور جو کچھ ماسوی اللہ ہے وہ اسی کے شیون واعتبارات اور نسبت وتجلیات ہیں۔ وحدت الوجودی صوفیاء نے یہ حقیقت از راہِ ذوق وکشف دریافت

کی ہے، تاہم اس کے ثبوت میں اُنہوں نے دلائل بھی دیے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

دلیل اوّل

اگر حق تعالیٰ وجودِ مطلق نہ ہو تو یا تو عدم ہو گا یا معدوم۔ یا موجود ہو گا (موجود یعنی شئے وجود یافتہ) یا وجودِ مقید... پہلے دو احتمالات بداہۃً باطل ہیں، کیونکہ عدم اور معدوم کی تاثیر بالبداہت محال ہے اور اہل حکمت نے کہا ہے۔ ''معلول کا عدم علت کے عدم کی وجہ سے ہے۔'' یہاں مراد عدمِ تاثیر ہے نہ کہ تاثیرِ عدم... تیسرا احتمال کہ حق تعالیٰ موجود سے عبارت ہے ماقبل بیان شدہ مباحث کے مطابق باطل ٹھہرتا ہے، کیونکہ موجود کی موجودیت اُس کی وجہ سے ہے جو اس کا غیر ہے اور ہر وہ چیز جس کی موجودیت اُس کا غیر ہو واجب الوجود نہیں ہو سکتی، چوتھا احتمال کہ وجودِ حق وجود مقید ہے، بھی درست نہیں، کیونکہ اگر فرض کیا جائے کہ واجب، وجود اور قیود ہر دو سے عبارت ہے تو اس صورت میں مرکب ٹھہرے گا اور اگر تنہا وجود سے عبارت ہے تو قیود میسر نہ ہوں گی، اور واجب اسی وجودِ مطلق بلا قید ہی کو تو کہتے ہیں۔ یہی مدعا ہے... اور اگر واجب صرف قیود سے عبارت ہو تو وجود یا اس کا عارض ہو گا یا معروض۔ اگر عارض ہوا، اور واجب کو ہم نے قید فرض کیا تو واجب اس کا معروض ہو گا۔ پس لازم آیا کہ وجودِ واجب خارج میں معلول ہو جائے گا، جس سے واجب کے لیے خلف و امکان ثابت ہو گا... اگر واجب معروض ہو اور وہ قید جسے ہم نے واجب فرض کیا، اُس پر عارض ہو تو پھر یہ لازم آئے گا کہ نفسِ واجب خارج میں معلول اور محتاج ہو، کیونکہ جیسے کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ یہ سارا مبحث عروضِ خارجی سے متعلق ہے اور عروضِ خارجی واجب کے لیے خلف و امکان کو مستلزم ہے۔

دلیل دوم

اگر وجودِ مطلق حق تعالیٰ کی حقیقت نہ ہو تو اس سے یہ ضروری ٹھہرتا ہے کہ وہ خاص وجود کا عین ہو یا خارج میں اُس پر زائد... (دوسری شق میں خارج کی قید اس لیے لگائی ہے کہ زیارت فی العقل کو عینیت کے قائلین بھی قبول کرتے ہیں) اور دونوں ہی غلط اور باطل ہیں۔ لازمِ اوّل یعنی اس کا وجودِ خاص سے عینیت رکھنا اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر خصوصیت کی بنیاد اُس کے اپنے اندر ہے تو وجودِ واجب کے لیے مرکب لازم آئے گا اور اگر اس کا منشاء خارج میں ہے تو واجب وہی وجودِ محض و مطلق ہو گا، اور خصوصیت اس کو عارض ہونے والی صفت ٹھہرے گی۔ لازم دوم اس لیے باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ کو خارج میں وجودِ خاص پر زائد کہنا چند محالات کو مستلزم ہے مثلاً خارج میں

وجود کا وجود پر تقدم اور وجود کا تعدد بلکہ لامتناہیت، جب کہ ہم نے اُس کی وحدت خیال کی تھی۔

دلیل سوم

صورتیں معانی وحقائق کے آثار ہیں اور حقائق اُن میں تاثیر کرنے والے۔ مثلاً جیسے اطباء مختلف علامات کے واسطے سے صحت ومرض پر استدلال کرتے ہیں، دوا شناخت کرنے والے دوا کے رنگ، بُو اور مزے سے دوا کے خواص پہچان لیتے ہیں اور صاحب فراست علماء مخلوق کے ظاہر سے اُن کے اخلاق، مزاج اور رویے بوجھ لیتے ہیں... اسی لیے وجدان سب دلیلوں سے قوی دلیل ہے، کیونکہ حرکتِ ظاہر معلول ہے اور تاثیر باطنی اس کی علت۔ عام اس سے کہ متحرک کو اس علت کے ہونے کا علم ہو یا نہ ہو... جب یہ بات طے ہو گئی کہ حقیقت ہی صورت میں مؤثر ہے تو پھر آثارِ عام حقائق عامہ شاملہ پر مبنی ہوں گے اور یہ اس امر کو مستلزم ہے کہ حقیقت مؤثر ہی تمام موجودات کی حقیقت ہو جو ان سب کو شامل اور سب کے لیے عام ہو اور یہی وجود مطلق کی حقیقت ہے۔

دلیل چہارم

وجود مطلق موجود ہے۔ ایک صحیح اور بدیہی قضیہ ہے کیونکہ حمل شئے عن الشئے ضروری ہے اور سلب شئے عن الشئے محال ہے، چنانچہ وجود مطلق کا ہونا ضروری ہے اور نتیجۃً واجب... کیونکہ جس کا ہونا ضروری ہو وہ واجب ہے۔ اور چونکہ تعدد واجب محال ہے لہٰذا واجب ایک ہی ہوگا اور وہ اللہ تعالیٰ ہے...

دلیل پنجم

اگر وجود مطلق موجود نہیں ہوگا تو معدوم ہوگا اور نہ بدیہیات عظیمہ کا غلط ہونا لازم آئے گا اور علمیات پر اعتبار اُٹھ جائے گا۔ پس اس صورت میں اگر معدوم کے معنی متصف بالعدم کے لیے جائیں تو وجود کا عدم کے ساتھ انصاف اور اس کے نتیجے میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ اگر معدوم کے معنی سراسر مرتفع کے ہوں تو اس سے وجود مطلق کا ارتفاع اور نتیجۃً ہر وجود حتیٰ کہ وجود واجب کا بھی ارتفاع لازم آئے گا۔ بالکل اسی طرح جیسے مطلق انسانیت کے ارتفاع کا مطلب ہے ہر انسان کا ارتفاع، کیونکہ جب وجودِ واجب کا ارتفاع ممتنع ہے تو وجود مطلق کا ارتفاع بھی ممتنع ہوگا اور وہ چیز جس کے وجود کا ارتفاع ممتنع ہوگا، واجب الوجود ہوگی۔ پس وجودِ مطلق وہی وجود واجب ہے

اور وجودِ واجب ہی وجود مطلق...

فلاسفہ اور متکلمین کی ایک جماعت نے اس بات کو رَدّ کیا ہے کہ وجود مطلق حقیقتِ حق ہے۔ اس باب میں اُن کے اُٹھائے ہوئے اعتراضات اور شبہات کا جائزہ لینا مناسب بلکہ ضروری ہے:

شُبہ اوّل

مطلق فقط ذہن میں تحقق رکھتا ہے، خارج میں نہیں جب کہ واجب کا وجود خارج میں بھی واجب اور متحقق ہوتا ہے۔ یہ شبہ وارد کرنے والوں میں ابنِ تیمیہ [39] بھی ہیں جو صوفیاء کے عموماً اور محی الدین ابن عربیؒ کے خصوصاً مخالف ہیں۔ [40] ''رسالہ التد میریہ'' میں لکھتے ہیں کہ وجود مطلق بشرطِ اطلاق صرف ذہنی وجود اور تحقق رکھتا ہے اور اعیان میں اس کا تحقق ممتنع ہے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ حقیقت مطلق کی دو جہتیں ہیں (۱) لابشرط اور (۲) موردِ اطلاق اور ماخوذ بشرطِ لا معترضین کو ان دونوں میں اشتباہ ہوا ہے جبکہ دونوں کے درمیان بیّن فرق موجود ہے۔ حقیقتِ مطلق جو موردِ قیدِ اطلاق ہو، صرف ذہنی وجود رکھتی ہے اور خارج از ذہن نہیں پائی جاتی، حتیٰ کہ اس سے وجودِ خارجی کے امکان کی بھی نفی کی جاتی ہے جب کہ ''حقیقت مطلق لابشرط'' خارج میں موجود اور متحقق ہوتی ہے، خواہ افراد کے پیکر میں یا مرایاؤ مظاہر کی صورت میں یا مناظر و مراتب تعینات میں، اسی لیے عارف کامل صدر الدین قونوی نے ''نصوص'' اور ''مفتاح الغیب'' کے بعض نسخوں میں لکھا ہے: ''ولا یتمیز لناظرِ الانی منظور'' مقصود یہ ہے کہ حقیقت مطلق مظہر مشہود میں متمیز ہوتی ہے، ابھی یہاں اُس کے موجود ہونے کا ذکر نہیں اور حقیقت کلی کے افراد میں تحقق کا مطلب یہ ہے کہ وہ گاہے ایک تعین سے اتصاف رکھتی ہے اور کبھی دوسرے تعین سے متصف ہوتی ہے، اور اس کے یہ تعینات اس چیز کا اقتضاء نہیں کرتے کہ وہ متعدد اشیاء میں ڈھل جائے، جیسے ایک ہی شخص کے مختلف بلکہ متضاد احوال اس بات کو لازم نہیں کہ وہ شخص بھی متعدد ہو۔ اس بات پر یہ اشکال یا اعتراض پیش کیا جاسکتا ہے کہ واحد بالذات شئے کیونکر دانائی اور نادانی، ناتوانی اور توانائی، احتیاج اور بے نیازی جیسی متضاد صفات سے متصف ہوسکتی ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ اشکال جُزئی پر کُلی کو اور شاہد پر غائب کو قیاس کرنے سے پیدا ہوا ہے درست نہیں ہے، کیونکہ متعدد اور متضاد اوصاف سے متصف ہونا جزئی اور زمان و مکاں کے پابند واحد جسمانی کے لیے تو محال ہے لیکن کلی [41] کے لیے اور واحد غیر جسمانی کے لیے جو زمان و مکاں سے بالا ہے، اس کے محال ہونے کی کوئی دلیل نہیں... محقق طوسی کے قول کے مطابق جو شئے مکانی اور زمانی نہ ہو اُس کے لیے زمان و مکاں کی تمام نسبتیں برابر ہوتی ہیں اور زمان و مکاں کسی بھی لحاظ سے اُس کی ذات میں کوئی اعتبار نہیں رکھتے۔ [42]

شبہ دوم

اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ عام، خاص کے ضمن میں تحقق حاصل کرتا ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ اپنے غیر کے ضمن میں متحقق ہو، نتیجتاً اپنے غیر کا محتاج اور اُس پر منحصر ہو جائے اور یہ محال ہے۔ اس شبہے کو بھی اُنہوں نے اس طرح رد کیا ہے کہ وہ امر جو مقامِ تحقق میں قید اور تخصص کا محتاج بلکہ ان پر موقوف ہے، اُس کی ماہیت اور ہویت غیر وجود ہے، لیکن وہ موجود جس کا وجود اُس کا عین ذات ہے، لہٰذا ذاتی اور ضروری اور واجب ہے، اس کے عدم کا مطلب ہوگا نفس سے نفس کا سلب ہو جانا جو ممتنع ہے۔ پس اُس کی ذات کسی چیز حتیٰ کہ تعین اوّل یعنی احدیت پر بھی منحصر نہیں ہے، اگرچہ اُس کی ہویت کمالاتِ اسمائی کی جہت سے مظاہر پر قیام رکھتی ہے، تاہم یہ قیام بھی توقف شرطی[43] ہے نہ کہ توقف علی...[44]

شبہ سوم

تیسرے شبہ یہ ہے کہ اگر وجودِ مطلق واجب ہوگا تو اس سے لازم آئے گا کہ ہر وجود حتیٰ کہ نجاست اور خنازیر کا وجود بھی واجب ٹھہرے۔ اس شبہے کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ ممکنات وجودِ حق کے ظہور کے مظاہر ہیں اُس کا عین نہیں ہیں، اور جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے ممکنات کا وجود ظلی اور تبعی ہے، ذاتی اور اصلی نہیں۔ بناء بریں وجودِ ذاتِ واجب کے وجوب ذاتی سے ظہورات واظلال کے وجود کا وجوبِ ذاتی لازم نہیں آتا، کیونکہ وجود کا وجوب خود ذات کا مقتضاء ہے نہ کہ اُس کے ظہورات واظلال کا...اور اگر ظہورات واظلال کا وجود بھی وجوب رکھتا ہے تو وہ وجوب بالغیر ہے جو ذاتِ واجب تعالیٰ سے مخصوص وجوب بالذات سے الگ ہے...

شبہ چہارم

چوتھا شبہ یہ ہے کہ وجود خود موجود نہیں ہے۔ جیسے کہ کتابت کاتب نہیں ہے اور سیاہی سیاہ نہیں...الوجود موجود کے قضیے میں مراد وجود ہے نہ کہ صاحبِ وجود، لیکن الواجب موجود کے قضیے میں مراد صاحبِ وجود ہے نہ کہ وجود...اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ موجود کا مطلب ہے وجود رکھنے والا، یہ نہیں کہ وجود اُس سے صادر ہوا ہے... یعنی موجود، صاحب وجود ہے مصدرِ وجود نہیں۔ اسی طرح کاتب، کتابت کرنے والا ہے نہ کہ مصدر کتابت، ورنہ فانی کو مصدرِ فنا اور متقدم کو مصدرِ تقدم ماننا پڑے گا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ صورتِ حال یہ ہے کہ موجود میں وجود کو

بہر حال عمومیت اور ہمہ گیری حاصل ہے، چاہے وجود زائد ہو یا غیر زائد، خارجی ہو یا ذہنی، لیکن وجود خود اپنے لیے زائد نہیں ہے، کیونکہ شئے سے اس کی شیئت کا سلب ہونا محال ہے... ٹھیٹھ اصطلاح میں نفس شئے سے سلب شئے ممتنع ہے۔ شئے کو خود اسی شئے پر محمول کرنا ضروری ہے۔ [45] اسے حمل اول ذاتی کہتے ہیں، جیسے "انسان انسان ہے" اسی لیے فلاسفہ واجب کے مرتبے میں اور اشاعرہ ہر موجود میں ذات اور ماہیت کے ساتھ وجود کی عینیت کے قائل ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ "الوجود موجود" کے قضیے سے مراد یہ ہے کہ وجود، موجود کی ماہیت کا عین ہے اور ہر وہ چیز جو عین موجود ہے اُسے موجود ہی کہا جائے گا۔

شبہ پنجم

وجود مطلق واجب، ممکن، قدیم اور حادث میں منقسم ہے۔ وہ امر جو شئے میں بھی پایا جائے اور اس کے غیر میں بھی، سرے سے عین شئے ہی نہیں ہوگا، کجا یہ کہ ممکن و واجب اور حادث و قدیم میں منقسم ہو... اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ وجوب و امکان اور حدوث و قدم وجود کے شئون اور اس کی نسبتوں یعنی موجودات کے نام ہیں نہ کہ ذاتِ وجود کے... لہٰذا مذکورہ بالا تقسیم درحقیقت وجود کی نسبتوں کی تقسیم ہے اُس کے نفس اور ذات کی نہیں۔

شبہ ششم

وجود اپنے مختلف تعینات اور مظاہر میں کثرت کا حامل ہے۔ جو امر متکثر ہوگا وہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ واجب کے لیے وحدت ضروری اور بدیہی ہے...

جواب: جو کچھ متکثر اور متعدد نظر آتا ہے یہ سب وجود کے شیون اور اُس کی نسبتیں ہیں نہ کہ اس کا عین کیونکہ وجود، ماہیات کے ساتھ انضمام کی صورت میں غیر وجود نہیں ہے بلکہ یہ ہمیشہ اور بہر حال وجود ہی رہتا ہے، چاہے کسی خاص انضمام کے واسطے سے بے نام ہی رہ جائے [46]... پس وجود اپنی ذات میں تمام تعینات اور شئونات کے باوجود واحد بالشخص ہے اور تعینات کی کثرت سے لازم آنے والا تعدد اور تکثر موجودات اور موجودیات یعنی وجود کے شئونات اور اس کی نسبتوں پر وارد ہوتا ہے نہ کہ نفس وجود پر...

شبہ ہفتم

موجودات پر وجود کا اطلاق تشکیک [47] کے ساتھ ہوتا ہے۔ وجود فی العلت، معلول کے مقابلے میں اقویٰ،

اقدم اور اولیٰ ہے۔ حالانکہ واجب اپنے عنبر کی بنیاد پر تشکیک کا حامل ہونا محال ہے، کیونکہ مشکک [48] امر زائد ہے اور زائد بر حصص وجود عین وجود نہیں ہوسکتا...

جواب: تشکیک قابلیات یا وجود کی ذاتی اور عرضی جہتوں کے اختلاف کی بنا پر نسبت وجود میں واقع ہوتی ہے نہ کہ نفس وجود میں، جیسے تعداد اور تکثر وجود کی نسبتوں میں وارد ہوتا ہے اس کی ذات میں نہیں...

شبہ ہشتم

واجب اور ممکنات میں وجود کا معنوی اشتراک دلیل و بُرہان سے ثابت ہے اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ وجود کا تحقق یا تو کسی ایسے وجود کے واسطے سے ہوگا جو زائد ہے یا خود نفس وجود سے، اور جس رنگ میں بھی یہ متحقق ہوگا اُس کا اطلاق تمام موجودات پر ایک ہی معنی میں نہیں ہوگا نتیجتاً اشتراک معنوی باقی نہ رہے گا، اور یہ چیز فرض اور برہان کے خلاف ہے...

جواب: اشتراک کو نسبتِ کُلی کے لیے ثابت کیا جاتا ہے ورنہ وہ حقیقت اپنی ذات میں مخلوقات سے بے نیاز ہے۔ علاوہ ازیں گزشتہ سطور میں وجود کی تصویر "مالہ الوجود" سے کی جا چکی ہے اور یہ وجود زائد اور نفس وجود دونوں کو شامل ہے اور اس تفسیر سے سب کے درمیان اشتراکِ معنوی حاصل ہو جاتا ہے۔

شبہ نہم

وجود کے ماہیت پر زائد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ہم ماہیت کا تعقل کرتے ہیں، جب کہ اس کے وجود میں شک کرتے ہیں، چنانچہ معقول غیر معقول کا مغائر ٹھہرا۔ یہی دلیل وجودِ واجب میں بھی جاری ہوگی، اور اس کی بنا پر وجودِ واجب بھی اس کی ذات کا عین نہیں ہوگا...

شبہ دہم

وجود بمعنی کون [49] عام معلوم بلکہ بدیہی چیز ہے جبکہ حقیقتِ واجب غیر معلوم ہے پس وجودِ حقیقت واجب نہ ہوا...ان دو شبہات کا جواب یہ ہے کہ ماہیتِ وجود کی کنہ کا تعقل ممکن نہیں چند جائیکہ اُسے بدیہی کہا جائے۔ بدیہی صرف وہی مفہوم وجود ہے۔ علاوہ ازیں، کون، کائنات سے وجود کی نسبت سے عبارت ہے، یعنی اُس کے مظاہر

سے نہ کہ اُس کی حقیقت سے، یہاں تک کہ اس کو وجود سے موسوم کرنا بھی سمجھانے کے لیے ہے، اس لیے نہیں کہ وجود اس حقیقت کا اسمِ حقیقی ہے... [50]

تمثیل وتشبیہ وجود بہ نُور

صوفیہ نے وجودِ حق کی حقیقت اور مراتبِ وجود کو بیان کرنے کے لیے وجود کو نُور سے تشبیہ دی ہے۔ اس تمثیل کو استعمال کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''باعتبار نورانیت اشیائے نورانی کے تین مرتبے ہیں۔ پہلا مرتبہ وہ ہے جس کا نور غیر سے مستفاد ہے، جیسے کہ روئے زمین آفتاب کے مقابل ہو کر اس کی شعاعوں سے روشن ہو جاتا ہے۔ یہاں بھی تین امور ہیں: ایک روئے زمین، دوسری وہ شعاع جو اس پر چمک رہی ہے اور تیسرا روئے ارض کا سورج کے رُوبرو ہونا۔ بلاشبہ یہ تینوں امور ایک دوسرے سے متغائر ہیں، اور پھر روئے زمین پر سے شعاع کا زائل ہو جانا بلکہ واقع ہے... دوسرا مرتبہ وہ ہے جس میں نور اس کی ذات کا اقتضاء ہے جیسے نورِ آفتاب... اس مفروضے کے مطابق خود آفتاب نور کا مقتضی اور مستلزم ہے۔ اس مرتبے میں دو چیزیں ہوں گی۔ ایک جرمِ آفتاب اور ایک نورِ آفتاب۔ جرم آفتاب موجود ہے اور نورِ آفتاب اور جرمِ آفتاب ایک دوسرے سے متغائر ہیں، لہٰذا جرمِ آفتاب سے نور کا جدا ہونا جائز ہے گو واقعتہً نہ ہو۔ تیسرا مرتبہ وہ ہے کہ اپنی ذات سے روشن اور ظاہر ہو نہ کہ اُس نور سے جو زائد بر ذات ہے، اور اُس کی مثال نُورِ آفتاب ہے جو بذاتِ خود روشن اور ظاہر ہے نہ کہ کسی اور نُور سے۔ اس مرتبے میں ایک چیز سب کی نگاہوں پر عیاں ہے اور دیگر چیزیں بھی اپنی اپنی قابلیت ظہور کے حساب سے اسی کے واسطے سے ظہور پاتی ہیں۔ نورانیت میں کوئی اور مرتبہ اس مرتبے تک نہیں پہنچتا اور کوئی مرتبہ اس سے بالاتر نہیں... جب یہ مقدمہ اور مثال محسوسات میں متصور ہو گیا تو پھر یہ جان لینا چاہیے کہ وجود میں بھی جو کہ ایک نورِ معنی ہے، یہ مراتب لائق تعقل ہیں۔ پہلا مرتبہ اُس وجود کا ہے جو غیر سے مستفاد ہے مثلاً ماہیاتِ ممکن کا وجود جن میں تین چیزیں متحقق ہیں: (۱) ذاتِ ماہیاتِ ممکن (۲) وجود مستفاد از غیر اور (۳) وہ غیر جو ان ماہیات پر وجود کا فیضان کرے۔ اور بلاشبہ اس قسم کے موجود سے وجود کا انفکاک نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ واقع بھی ہے... مرتبہ دوم یہ ہے کہ وجود ذات کا اقتضاء ہو، اس طرح کہ اس سے وجود کا جُدا کرنا محال ہو۔ واجب الوجود کا وجود اسی قبیل سے ہے۔ جمہور متکلمین کی رائے کے مطابق اس مرتبے میں دو چیزیں ہیں، ایک ذاتِ واجب اور دوسرا وجود جو اس ذات کا مقتضاء ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ اس طرح کے موجود سے وجود کا انفکاک اس کی ذات کے پیش نظر محال ہے تاہم چونکہ ذات اور وجود باہم متغائر ہیں، لہٰذا ان دونوں میں انفکاک کا تصور ممکن ہے۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ موجود کا وجود اس کا عین ذات ہو اور اس کا وجود ذات سے مغائر نہ ہو۔ اس کی مثال حقیقتِ وجود ہے جو بالذات دافعِ عدم ہے۔ چنانچہ اس

بات میں کوئی شبہ نہیں کہ عدم سے دُوری حقیقتِ وجود کی غایت ہے اور کوئی چیز عدم سے اتنی بعید نہیں جتنا کہ وجود۔ چونکہ نور اپنی غایت اور ظلمت سے دوری کا نام ہے اور ظلمت سے نور جتنی بعید چیز کوئی نہیں اور چونکہ نور اپنی ذات سے نورانی ہے، اور یہ محال ہے کہ نور تاریک یا ظلمت زدہ ہو، چنانچہ حقیقت وجود اس کی ذات سے ہے اور یہ ناممکن ہے کہ اُس پر عدم طاری ہو سکے اور وہ نیست و نابود ہو جائے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس مرتبے میں ایک تو وہ چیز ہے جو خود موجود ہے، اور وہ حقیقت وجود ہے، اور دیگر اشیاء بھی اُس کے وسیلے سے موجود ہیں اور اپنی اپنی استعداد کے مطابق اس سے بہرہ مند ہوئی ہیں۔ جیسے کہ پہلے مذکور ہوا، نور خود اپنے آپ سے روشن ہے اور دیگر اشیاء اُس کی وجہ سے، اور چونکہ اس مرتبے میں ذات اور وجود میں اتحاد پایا جاتا ہے لہٰذا ان دو میں انفکاک کا تصور محال ہے اور باعتبار موجودیت اس سے بالاتر اور کوئی مرتبہ نہیں۔ صوفیہ کے مسلک کے مطابق یہ مرتبہ مرتبہ واجب الوجود ہے جو موجود مطلق اور حقیقتِ وجود سے عبارت ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ منہاج عقل سے وراء ایک اور بھی اندازِ علم اور طریق مشاہدہ و مکاشفہ موجود ہے جس سے چند ایسی چیزیں مکشوف اور مشہود ہوتی ہیں کہ عقل ان کے ادراک سے عاجز ہے اور اس اندازِ علم میں یہ بات طے شدہ ہے کہ حقیقتِ وجود عین واجب الوجود ہے...وہ نہ کلی ہے نہ جزئی، نہ عام ہے نہ خاص، بلکہ تمام قیود سے بری ہے، اس حد تک کہ قیدِ اطلاق سے بھی ماوراء ہے۔ یہ ایسی ہی بات ہے جو فلاسفہ نے کلی طبیعی کے بارے میں کہی ہے...یہ حقیقت، وجود رکھنے والی تمام اشیاء میں ظہور کرتی ہے اور ان پر تجلی ریز ہوتی ہے اور اس حقیقت کا پرتو اشیائے موجود پر پڑتا ہے، یہ نہیں ہوتا کہ اس کا وجود اشیاء کو عارض ہو جائے یا اُن کے احوال و عواقب میں بدل جائے۔ یہ ذاتِ واحدہ جو حقیقتِ وجود مطلق ہے، اعتباری قیود و تعینات کے راستے لباس کثرت میں ظہور کرتی ہے، لہٰذا اس کی وحدت حقیقی میں کثرت کا شائبہ تک راہ نہیں پاتا، نہ اُسے انقسام لاحق ہوتا ہے، جیسے کہ واحد، اعداد کا مبدء ہے اور تمام مراتب اعداد میں اسی کا ظہور ہے اور خود یہ کسی اعتبار سے بھی انقسام پذیر نہیں ہوتا اور جیسے کہ اعداد کی یہ کثرتِ بے نہایت اصل میں وہی ایک وحدت ہے۔ اسی طرح تمام موجودات کی کثرت اُس ذات واحد کے سوا کچھ نہیں، البتہ چونکہ اُس ذات کی تجلیات و تنزلات سے اعتباری قیود و تعینات وارد ہوتے ہیں، لہٰذا تعدد و کثرت حقیقی کا وہم پیدا ہوتا ہے، لیکن اربابِ بصیرت نے یہ جان لیا ہے کہ کثرت ایک اعتبار سے زیادہ کچھ نہیں، اور حقیقت وہی ذات وحدانی ہے جو اصطلاح میں اپنی وحدانیت کی غیرت کی وجہ سے وجود اغیار کو محال رکھتی ہے اور ہر موہومہ غیر فقط پندار و خیال ہے۔ وجود کے مفہوم اور مصداقات کے بارے میں مسلم مفکرین کے اقوال کا یہ ایک اجمالی بیان تھا۔ ہم نے اہل عرفان کے نظریۂ وحدت الوجود پر زیادہ توجہ مبذول رکھی تاکہ ابنِ عربی کے نظریہ وحدت الوجود کی شرح کے لیے مقدمہ اور تعارف کا کام دے، کیونکہ ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کی شرح کے لیے مقدمہ اور تعارف کا کام دے، کیونکہ ابن عربی کے تصوف کی اساس وحدت الوجود ہے اور اس سے بہت سی ذیلی چیزیں متفرع ہوتی ہیں۔ لہٰذا ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کی اصل اور فروع پر جُداگانہ

بحث کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

ابن عربی کے تصوف میں عقیدۂ وحدت الوجود

ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وحدت الوجود اپنی مروجہ شکل اور موجودہ شرح و تنظیم کے ساتھ محی الدین ابن عربی سے پہلے کے اسلامی علوم میں نظر نہیں آتا۔ وہ عالم اسلام کے پہلے صوفی اور عارف ہیں جن کے ہاتھوں اس کی بنیاد پڑی۔ اپنی صفائے باطن، بلندی احوال، وسعتِ معلومات اور کثرت اطلاعات نیز قدرت کلام اور قلم کی طاقت کے ساتھ ابن عربی نے اس نظریئے کو ایسے شرح و بسط سے بیان کیا اور اس کی تمام جزئیات اور نتائج کو اتنی گہرائی میں جا کر کھولا کہ ایک نئے نظام فکر اور ایک نادر عرفان کا ظہور ہوا۔ کیا دوست کیا دشمن، کیا موافق کیا مخالف سبھی نے اس کی تحسین کی اور انہیں تصوف میں صاحبِ فضل و تبحر اور وحدت الوجود میں تقدم کا حامل مانا اور شیخ کو وحدت الوجود کے قائلین کے قائد اور پیشوا کے طور پر پہچانا۔ اس کے بعد اس مسلک کے بارے میں نظم یا نثر کسی بھی پیرائے میں جس کسی نے بھی کچھ کہا، وہ انہی کے عقائد کی شرح، نقل یا وضاحت سے عبارت تھا... آگے چل کر ہم ان کے وحدت الوجودی عرفان کی گہری تاثیر اور اس کے وسیع نفوذ کے بارے میں الگ سے گفتگو کریں گے جس میں اسلامی تصوف پر ان کے اثرات کا عمومی تذکرہ ہوگا اور ایران میں عرفانِ اسلامی پر ان کے اثرات پر خصوصی توجہ دی جائے گی۔

اس امرِ واقعہ کے آشکار ہونے کے باوجود ابنِ عربی کے باکمال اور وفادار پیروکار عبدالوہاب شعرانی [51] نے یہ کوشش کی ہے کہ شیخ کے اقوالِ وحدت الوجود کو ان سے منسوب کرنے کی نفی کی جائے اور ان اقوال کی اس انداز میں تعبیر کی جائے کہ وہ وحدتِ شہود سے سازگار معلوم ہوں، کیونکہ شعرانی کے خیال میں مذہب وحدت الوجود اسلام کے اصولوں کے خلاف ہے اور کفر و الحاد پر مبنی، لہٰذا ابن عربی جیسے مسلمان ولی، جو بڑے اولیاء اللہ میں شمار ہوتے ہیں، کے شایانِ شان نہیں [52] ...ڈاکٹر محمد غلاب نے بھی حال ہی میں تحریر کردہ اپنے ایک مقالے میں ابنِ عربی سے وحدت الوجود کو منسوب کرنے سے انکار کیا ہے اور ان کے مقام کو اس سے بالاتر قرار دیا ہے اور ضمناً ان لوگوں کو غلطی پر بتایا ہے جو ابنِ عربی کو وحدت الوجودی سمجھتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ ابنِ عربی "اللہ" کو ہر اعتبار سے مغایر بہ موجودات اور مخلوقات سے الگ سمجھتے ہیں [53] ...یعنی یہ کہ وہ ثنویتِ وجود کے معتقد تھے۔ جب کہ ہم گزشتہ صفحات میں یہ تذکرہ کر چکے ہیں کہ وہ صرف وحدت الوجودی نہیں تھے، بلکہ عالمِ اسلام میں اس مسلک کے سب سے بڑے پیشوا اور صحیح معنوں میں مؤسس تھے، لہٰذا شعرانی نے جو وحدت الوجود کی نفی کی ہے اور ابنِ عربی کو جنید اور اُن جیسے دوسرے اوّلین صوفیہ مثلاً شبلی و ذوالنون کی طرح وحدت الشہودی بتایا ہے اور ان کے اقوال کی اس انداز میں تفسیر کی

ہے کہ وہ وحدتِ شہود سے سازگار نظر آئیں۔ علاوہ ازیں ڈاکٹر غلاب نے بھی جو ابنِ عربی سے وحدتِ وجود کی نفی کی ہے اور نتیجتاً اُنہیں ثنویت کا قائل بتایا ہے، تو ان دونوں حضرات کے خیالات ناروا، تفسیر غلط اور اقوال بے جا ہیں، کیونکہ ابنِ عربی کی تمام کتابوں اور آثار، بالخصوص "فتوحاتِ مکیہ" اور "فصوص الحکم" میں اس بات کی پختہ سند اور محکم دلیل ملتی ہے کہ وہ نہ صرف وحدتِ وجود کے قائل تھے بلکہ وحدتِ وجود اُن کے دین اور رُوح اور فکر کا محور تھا اور ان کے عرفان کی اساس اور دارومدار، اور اُن کے افکار و خیالات کی اساس اور دارومدار اور ان کے افکار و خیالات پر اگر کوئی چیز حکم ہوسکتی ہے تو یہی وحدتِ وجود ہے۔ ان کے عرفان اور نظامِ فکر میں تمام اہم فلسفیانہ، کلامی اور عرفانی مباحث مثلاً خدا اور صفاتِ الٰہیہ، انسان اور معارف انسانیہ نیز حیاتِ رُوحانی، محبت الٰہی، ادیان و مذاہب، آداب و اخلاق بلکہ دُنیا و آخرت کے بھی امور اسی اصل سے متفرع ہوتے ہیں اور اُنہوں نے وحدتِ وجود کو ہر چیز کی اصل اور معیار قرار دیا ہے، وہ ہر چیز کو اُسی کی طرف لوٹا دیتے ہیں، حتیٰ کہ اپنے دین کو بھی... کیونکہ وہ دین کی بھی اس طرح تفسیر و تاویل کرتے ہیں کہ وہ وحدت الوجود کے اصول سے سازگار ہو جائے اور اس سلسلے میں شرح و بسط کے تمام امکانات بروئے کار لاتے ہیں... اپنی تحریروں میں کہیں اگر ذرا سی مناسبت اور چھوٹا سا بہانہ بھی پاتے ہیں تو بڑے ذوق و شوق سے گوناگوں پُرشکوہ عبارات میں اس اصول کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس کے بیان اور تائید کے لیے عقل و نقل اور کشف و ذوق بلکہ ہر ممکنہ چیز سے استفادہ کرتے ہیں۔ بنابریں جو شخص بھی اُن کے آثار سے تھوڑی سی آشنائی بھی رکھتا ہو اُسے یہ شک کرنے کی مجال نہیں ہوسکتی کہ وحدت الوجود عرفان کے سب سے بڑے پیشوا اور صحیح معنوں میں اس کے قائل ہیں...

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ عربی کے وحدت الوجود کے بارے میں کچھ تحریر کیا جائے اور اُن کے خیالات کو فہم عامہ سے قریب کرنے کے لیے اور دقیق نکات کی توضیح اور صاف عبارت میں لکھنے کے لیے اُن کی کتابوں کے علاوہ ان کے شارحین اور مفسرین کی شرحوں اور تفسیروں سے بھی مدد لی جائے، تاہم یہ چیز پیش نظر رہے کہ ابنِ عربی کا وحدت الوجود اس صورت میں پوری طرح قابلِ فہم ہوگا، جب اُن کے بیان کردہ دیگر مباحث مثلاً تشبیہ و تنزیہہ، اسماء و صفاتِ حق، اعیانِ ثابتہ، خالق و مخلوق کا رابطہ وغیرہ کا مطالعہ دقتِ نظر سے کیا جائے، کیونکہ یہ سب مباحث اصولِ وحدت الوجود ہی کی توضیحات ہیں، لہٰذا ہم وحدت الوجود کے بارے میں مختصراً گفتگو کرنے کے بعد مذکورہ بالا عنوانات کے تحت الگ الگ توضیحات درج کریں گے۔ ہماری خواہش ہے کہ قاری مسئلے کو مکمل طور پر سمجھنے کے لیے ان مباحث کو بھی غور سے دیکھے۔

ابنِ عربیؒ کے وحدت الوجود پر ایک گفتگو

ابنِ عربی کا خیال یہ ہے کہ حقیقت وجود اصل ہے، تمام آثار کا منشاء ہے، بالذات دافع عدم ہے، خیر محض

ہے، واحد ہے اور اس کی وحدت شخصی ہے نوعی نہیں، ذاتی ہے عددی نہیں، جملہ شروط سے آزاد ہے، حتی کہ شرطِ اطلاق سے بھی، تمام قیود سے مطلق ہے حتیٰ کہ قیدِ اطلاق سے بھی علمائے معقولات نے کلی طبیعی کے بارے میں جو کہا ہے بالکل اسی طرح یہاں بھی وجود واحد ہے، اور موجود یعنی موجودہ قائم بالذات جو حقیقت وجود کا پانے والا ہے، "وجدان الشئی نفسه[54]" کی قبیل سے ہے اور واحد ہے۔ حقیقت وجود و موجود مذکورہ معنی کے مطابق حق تعالیٰ سے عبادت ہے جو وجودِ صرف، وجودِ خالص اور وجودِ واجب ہے، خیرِ محض ہے اور تمام قیود و شروط سے ماوراء ہے۔ جملہ آثار کا مبدء و منشاء ہے، پس عالمِ ہستی میں صحیح معنوں میں بس ایک ہی حقیقت، ایک ہی وجود اور ایک ہی موجود ہے، اور وہ حق تعالیٰ ہے۔ بناء بریں یہ کہنا درست ہے "لا وجود ولا موجود الا الله" یعنی حق تعالیٰ کے سوا وجودِ صرف اور موجودِ حقیقی کوئی نہیں۔ غرض یہ حقیقت بحث اور یہ حقِ واحد شؤون و اطوار اور تجلیات و تعینات میں ظاہر ہوتی ہے۔ مرتبۂ علم میں اسماء اور اعیانِ ثابتہ کے پیرہن میں، مرتبۂ ذہنی اور مرتبہ خارج میں مظاہر اعیان اور موجوداتِ خارجی میں ظہور کرتی ہے اور اس ظہور و تجلی اور تعین و تطور کے نتیجے میں کثرت پیدا ہوتی ہے اور عالم ظہور پذیر ہوتا ہے پس حق بھی ہے اور خلق بھی، ظاہر بھی متحقق ہے اور مظاہر بھی، وحدت بھی درست ہے اور کثرت بھی۔ القصہ وجودِ حق ذات وجود ہے اور موجودِ حقیقی... خلق کا وجود اُس کا تجلیات اور ظہور کا نام ہے۔ یہاں خلق بمعنی تجلی و ظہور ہے۔ ظاہر ایک ہے اور مظاہر کثیر۔ وحدت ذات اور حقیقت وجود میں پائی جاتی ہے جب کہ کثرت اُس کی جلوہ گاہ یعنی مظاہر میں۔ بعض لوگوں کو جو اس کثرت کے محض اعتباری اور موہوم ہونے کا خیال گزرا ہے تو وہ درست نہیں، کیونکہ اس طرح حق اور خلق، ظاہر اور مظاہر، رب اور عالم کے درمیان تمیز اُٹھ جاتی ہے اور حلول و اتحاد اور کفر و الحاد پیدا ہو کر شرائع اور احکامِ الٰہی کے تعطل تک لے جاتا ہے۔ یہ کثرت واقعتاً موجود ہے اور وجودِ عالم اپنے مرتبے میں متحقق ہے اور حق تعالیٰ کی ذات نے مرتبۂ خلق میں تنزل نہیں کیا اور مخلوق کی گھٹیا ذات سے وحدت پیدا نہیں کی اور اس کا عین نہیں بنا، بلکہ حق حق ہے، خلق خلق ہے، ظاہر ظاہر ہے اور مظاہر مظاہر ہیں۔ جیسے کہ ابنِ عربی کے سخت مخالف ابن تیمیہ نے بھی اعتراف کیا ہے کہ ابنِ عربی کے عرفان میں ان دونوں کے درمیان تمایز پایا جاتا ہے[55]... غرض یہ کہ اگر وہ حقیقت نہ ہوتی تو یہ ظل بھی پیدا نہ ہوتا اور اگر وہ ذاتِ واحد ظاہر نہ ہوتی تو اس کثرت کا ظہور بھی نہ ہوتا، البتہ ابن عربی کے ہاں بسا اوقات یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ کبھی وہ حق اور خلق کو ایک دوسرے کا عین کہہ دیتے ہیں اور کبھی غیر... جیسے کہ ہم آئندہ سطور میں دیکھیں گے جہاں وہ اُن کو ایک دوسرے کا عین کہتے ہیں وہاں حق سے مراد حق مخلوق بہ ہے اور جہاں اُنہیں متغایر اور متمایز بتاتے ہیں۔ وہاں حق سے مراد ذاتِ احدیت حق ہے جو خلق سے منزہ اور ماوراء ہے۔ یہاں جو ہم نے اجمالاً عرض کیا وہ بعد کی فصول میں تفصیل سے بیان ہوگا، تاہم ضروری ہے کہ دیگر مباحث بیان کرنے سے پہلے ابنِ عربی کی تحریروں سے اقتباسات اور ان کے معتبر شارحین کی شرحوں سے متعلقہ مواد اکٹھا کر دیا جائے تاکہ مسئلے کو واضح کرنے کے لیے خود ان کی عرفانی تحریروں سے مدد حاصل ہو سکے۔

۱) فالحق خلق" لهٰذا الوجه فاعتبروا. ولیس خلقاً لهٰذا الوجه فاذّکروا جمّع و فرّق فان العینَ واحدة. وھی الکثیرة لاتبقی ولا تذر.[56]

مطلب یہ کہ وجود حقیقتِ واحد ہے اور اس کے برعکس جو بھی ہمیں حواس کے ذریعے محسوس ہوتا ہے۔ مثلاً موجوداتِ خارجی اور جو عقل سے معلوم ہوتا ہے مثلاً خدا اور عالم، حق اور خلق کی دوئی وہ حقیقتِ وجود کا تکثر و تعدد یا دوئی نہیں بلکہ حق اور خلق ایک ہی حقیقت فریدہ اور عینِ واحد کے دو پہلو ہیں۔ اگر اس پر جہت وحدت سے نظر کیجئے تو اسے حق پایئے گا اور حق کہیے گا، اور اگر جہت کثرت سے دیکھیے تو خلق دیکھیے گا اور خلق کہیے گا، یعنی صورِ اعیان میں اپنے ظہور اور ان کے احکام قبول کرنے کے اعتبار سے حق خلق ہے مگر مرتبہ احدیث میں اپنی احدیثِ ذاتی اور حضرتِ الٰہیہ میں اسمائے اولیہ[57] کے اعتبار سے خلق نہیں ہے بلکہ حق ہے جو خلق سے ماوراء ہے۔ اللہ تعالیٰ عالم ہے، خالقِ کائنات ہے اور پروردگارِ عالم ...لہٰذا عین جو فی الواقع رہی ذاتِ حق ہے، حقیقت میں واحد ہے اور مرتبہ ذات اور حضرتِ احدیث میں ہر طرح کی کثرت سے پاک ہے اور مرتبہ الوہیت میں اللہ ہے جو اسماء وصفات کا مرتبہ جامعہ ہے اور مرتبہ کثرت میں خلق ہے،[58] جو اسماء وصفات و اور مظاہر کی مناسبت سے مرتبہ فرق وظہور ہے۔ خلاصہ یہ کہ عین واحد ہے اور تعینات کثیر مگر تعینات نسبتیں ہیں۔ جو اس عین واحد کے سوا متحقق نہیں ہو سکتے۔ پس فی الحقیقت عالمِ ہستی میں اس عینِ واحد اور وجودِ یکتا کے سوا کوئی چیز نہیں اور اس کا کوئی غیر ثابت نہیں...اور وہی ہے جو عینِ وحدت میں بھی مظاہر و تجلیات میں کثرت کو قبول کرتا ہے۔ لہٰذا حق اور خلق کے مابین جمع بھی کرنا چاہیے اور کہنا چاہیے کہ حق خلق ہے اور فرق بھی کرنا چاہیے حق خلق نہیں ہے، چونکہ ایک اعتبار سے حق خلق ہے اور دوسرے اعتبار سے ماسوائے خلق، یعنی حق حق ہے اور خلق خلق...وہ حق جو خلق ہے اس سے مقصود حق مخلوق۔ یعنی وجودِ منبسط ہے، وہ حق جو خلق نہیں ہے اُس سے مراد ذاتِ متعالِ حق در حضرتِ احدیث ہے۔

۲) یا خالق الاشیاء فی نفسه انت لماتخلقه جامع"
تخلق مالا ینتھی کونه نیک فانت الضیق الواسع[59]

....

ابنِ عربی کے معتبر شارحینؒ کے یہاں ان ابیات کا یہ مطلب ملتا ہے کہ ظہور پانے والی ہر شے حق تعالیٰ کے وجود کی تجلی سے ظاہر ہوتی ہے، لہٰذا تمام اشیاء اُسی سے ہیں اور اُسی میں ہیں یعنی اُس کے علم میں ہیں جو اُس کی ذات کا عین ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں جمیع نامتناہی مخلوقات کا جامع اور ان سب پر محیط ہے۔ مخلوقات اُس کی ذات سمندر کی سطح پر اُٹھنے والی لہروں کی طرح ہیں۔ پس مرتبہ احدیت میں

حق تعالیٰ کی ذات میں ثنویت اور تعدد کو راہ نہیں، البتہ وہ ذات تجلی اسمائی کے اعتبار سے خصوصاً اسم ''الواسع'' کی تجلی کے ساتھ متجلی فی الکل ہے اور سارے پر محیط ہے اور ہر جگہ اور ہر چیز میں موجود یعنی ظاہر ہے...[60]

۳) فمافی الوجود مثل فمافی الوجود ضد. فانّ الوجود حقیقة واحدة والشّیء لایضاد نفسه...

فلم یبق الا الحق لم یبق کائن فما ثم موصول و ماثم بائن
هذا جاء برهان العیان فماری بعینی الا عینه اذاعائن [61]

یعنی وجود حقیقت واحد ہے، اس کی کوئی مثل ہے نہ ضد پس عارف اس کون امکانی کو جو مفارقت اور کثرت کا مبدء ہے، معدوم دیکھتا ہے اور کوئی چیز نہیں پاتا مگر ذات حق کہ عین وحدت ہے۔ بناء بریں یہاں غیریت تو موجود ہی نہیں، نہ کوئی واصل ہے نہ موصول، کوئی مبائن ہے نہ مفارق، کیونکہ ہر شئے حق تعالیٰ کی وحدتِ حقیقی کے عین میں فنا ہو گئی ہے۔ سو دل کی آنکھوں سے دیکھنے والا عارف عین حق کے سوا کچھ نہیں دیکھا...[62]

۴) ولیس وجود الا وجود الحق، بصورا حوال باهی علیه الممکنات فی انفسها واعینها...[63]

مقصود کلام یہ کہ ممکنات اپنے عدم اصلی سے جُڑے ہوئے ہیں اور وجود حقیقی سے بے بہرہ ہیں، کیونکہ حق تعالیٰ کے وجود کے سوا اور کوئی وجود نہیں ہے اور وہی ہے جو اعیان کے اقتضاء اور ممکنات کی ذات کے مطابق ظہور کرتا ہے اور تعین پذیر ہوتا ہے، چنانچہ تمام ممکنات اور مخلوقات اُس کی ذات کے تعینات، مظاہر اور شیون ہیں۔ اُسی کا وجود حقیقی اور واحد ہے۔

۵) وبالاخبار الصحیح انه عینَ الاشیاءَ والاشیاء محدودة وان اختلف حدود ها فهو محدود بحد کُلِ محدود فما یحد شیءٍ الا وهو حدّ للحق فهوالسّاری فی مسمی المخلوقات و المبد عات ولو لم یکن الا مرکذالک ماصح الوجود فهو عین الوجود فهو علیٰ کُل شیءٍ حفیظ بذاته...

ابن عربی کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ اخبارِ صحیحہ کے مطابق عین اشیاء ہے اور اشیاء اپنی اپنی مختلف حدود میں محدود ہیں، پس اللہ تعالیٰ بھی ہر محدود کی حد کے مطابق محدود یعنی متعین ہے، چونکہ وہ ہر محدود کا عین ہے۔ بناء بریں ہر محدود کی حد تعین حق ہے اور وہ اس محدود کی صورت میں متجلی ہے، چنانچہ حق تعالیٰ جملہ موجودات کے صور و حقائق میں ساری و ظاہر ہے، عام اس سے کہ یہ مخلوقات یعنی حقائق

مسبوق بالزمان ہوں یا مبدعات یعنی حق غیر مسبوق بالزمان۔ اگر حق تعالیٰ موجودات میں سریان و ظہور نہ کرتا تو کوئی موجود وجود ہی حاصل نہ کر پاتا، کیونکہ ہر موجود کا وجود اسی کی جانب سے ہے۔ پس حق تعالیٰ ہی عین وجود محض اور خود اپنی ذات سے اشیاء پر محیط اور انہیں عدم سے بچانے والا ہے یعنی یہ کہ وہ وجودِ حقیقی اور قیومِ یکتا ہے اور جملہ اشیاء کی ہستی اُس کی ہستی سے قائم ہے۔

اگر نازے کند ازہم فروریزند قلبہا

اس سب کے باوجود ہمارا وجود اس کے وجود کا مظہر ہے، جیسا کہ ابن عربی نے مجذوبانہ کہا ہے: ''وجودی غذاوہ۔[64]'' یعنی میرا وجود اُس کے وجود کے ظہور کا سبب ہے۔[65]

اس کی مثال ہیولیٰ اور اُس کی صورتوں سے دی جا سکتی ہے کہ جملہ صورِ موجودات ہیولیٰ میں مشہود ہیں۔ (ہیولائے کلی یعنی وہ جوہر تمام موجودات کی صورتوں کو قبول کرنے کی قابلیت رکھتا ہے۔[66]) اور ان تمام موجودات میں ہیولیٰ معقول ہے، کیونکہ از روئے تعریف ہر صورت صورِ جوہری سے ماخوذ ہوتی ہے...

عقل کی تعریف میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ ایک جوہر مجرد ہے جو کلیات کا ادراک کرتا ہے اور جس کا جسم سے تعلق نہیں ہوتا۔ نفس ناطقہ کی تعریف یوں ہے کہ یہ وہ جوہر مجرد ہے جو کلیات اور جزئیات دونوں کا مدرک ہے اور جسم سے بھی تعلق رکھتا ہے یعنی مدبر اور متصرف کی حیثیت سے جسم کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ یہ ایک جوہر ہے جو سہ گانہ ابعاد کو قبول کرتا ہے۔ نبات کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ یہ ایک نمو پذیر جسم ہے۔ پتھر ایک جامد، ثقیل اور ساکن جسم ہے۔ حیوان کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ ایک نمو پذیر، حساس اور متحرک بالارادہ جسم ہے اور پھر بالآخر انسان کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ وہ حیوانِ ناطق ہے۔ اس سے یہ چیز واضح ہوئی کہ عقل، نفس اور جسم کے ضمن میں تو جوہر کا ذکر آیا اور دیگر اشیاء یعنی جمادات، نباتات، حیوان اور انسان کی تعریف میں جسم مشترک ہے، بناء بریں ان تمام تعریفات اور حدود میں جوہر ماخوذ ہے اور اپنی حقیقت میں واحد ہے گو اس کی صورتیں مختلف ہوں، جیسا کہ شرح قیصری میں ہیولیٰ کی مثال دے کر اہلِ فکر ونظر کی توجہ اس جانب دلائی گئی ہے، تا کہ وہ توحید کے بارے میں اہلِ کشف وشہود کے اقوال کو وضاحت سے سمجھ سکیں اور ان کی عقل ایسے اقوال سے بیزار نہ ہو...[66]

۹) وصاحب التحقيق يرى الكثرة فى الواحد كما يعلم انّ مدلول الاسماء الالٰهيّه وانِ اختلفت حقايقها و كثرت انها عين واحده فهٰذه كثرة معقولة فى واحد العين فيكون فى التجلّى كثرة مشهودة فى عين واحد...[67]

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ معرفت حق کے متلاشی اور عرفان کے سچے طالب صاف صاف دیکھتے ہیں کہ عالم میں واقع کثرت اُس واحدِ حقیقی میں موجود ہے جو وجود مطلق ہے اور بصورتِ کثرت ظاہر ہوا ہے، جیسے کہ قطروں کا وجود دریا میں، پھل کا وجود درخت میں اور درخت کا وجود بیج میں۔ اسی طرح وہ یہ بھی جان لیتے ہیں کہ اسماء وصفات الٰہیہ مثلاً قادر، عالم، خالق، رازق وغیرہ کا مدلول واحد ہے باوجودیکہ ان کے حقائق مختلف اور متعدد ہیں اور یہ سب اُسی واحدِ حقیقی کی ذات کی طرف راجع ہیں۔ پس کثرتِ اسماء اور ان کے معانی کا اختلاف ذاتِ واحد حقیقی میں درست اور قابلِ فہم ہے۔ جب اُس ذات کی تجلی صورِ اسماء پر پڑتی ہے تو وہ کثرت اسی ذاتِ واحد اور عین واحد میں مشہود ہو جاتی ہے۔

۷) فانّ للحق فی کلّ خلق ظهوراً فهو الظّاهر فی کلّ مفهوم و هو الباطن عن کلّ فهم الاعن فهم من قال انّ العالم صورته و هوية وهوالاسم الظاهر، کماانّه بالمعنی روح ماظهر فی الباطن... وصور العالم لا یمکن زوال الحق عنها اصلاً۔[68]

مطلب یہ ہوا کہ حق تعالیٰ مخلوقات میں سے ہر ایک کے اندر کسی نہ کسی رنگ میں ظہور کرتا ہے اور ہر مفہوم اور مدرک میں اس کا ظہور ہے اور اس کی تجلی... لیکن چونکہ اس کی تمام تجلیات اور ظہورات اس کے مظاہر میں قابل فہم نہیں ہوتے، لہٰذا وہ لوگوں کی عقل سے مخفی اور پنہاں ہے، سوائے اس شخص کی فہم کے جو یہ جانتا ہو کہ عالم ہویت حق کا مظہر اور اُس کی صورت ہے۔ یہ لوگ تمام مظاہر میں مشاہدۂ حق کرتے ہیں...[69] عالم حق تعالیٰ کے اسم ظاہر سے عبارت ہے، یعنی عالم میں اس کی ہویت اور حقیقت ظاہر ہوئی ہے اور باعتبار معنی وحقیقت عالم کا باطن اور اس کی رُوح حق تعالیٰ ہے۔ پس عالم کا ظاہر حق تعالیٰ کا اسم ظاہر ہے اور عالم کا باطن حق تعالیٰ کا اسم باطن... اسم ظاہر ظہورِ عالم کا تقاضا کرتا ہے اور اسم باطن بطونِ حقائق کا... باوجودیکہ مقتضی (بہ صیغہ اسم فاعل) ایک اعتبار سے مقتضاء (بہ صیغۂ اسم مفعول) کا غیر ہے، جیسے ربوبیت مربوبیت کی عین ہے لیکن ایک دوسرے اعتبار سے یہی ربوبیت یعنی مقتضی اس مربوبیت یعنی مقتضاء کا عین بھی ہے۔ یہ حقیقت حقائق کی احدیت کا مرتبہ ہے، لہٰذا یہ درست ہوا کہ عالم اسم ظاہر کا عین ہے اور اس کی روح اسمِ باطن کا... یہ محال ہے کہ جب تک عالم موجود ہے حق تعالیٰ اس سے الگ ہو جائے اور اس کی صورتوں سے جدا ہو جائے، کیونکہ حق کے بغیر عالم محض ہو کر رہ جائے گا۔[70]

۸) ابن عربی نے فتوحات مکیہ میں جہاں مردانِ حیرت و عجز کے بارے میں گفتگو کی ہے اور اہل اللہ کی حیرت اور اہل فلسفہ کی حیرت کے درمیان فرق بتایا ہے وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ صاحبِ عقل تو یُوں کہتا ہے:

وَ فِی کُلِّ شیءٍ لهُ اٰیة"...

تدلّ علی انّه واحد"

جب کہ صاحب تجلی یوں نغمہ سرا ہوتا ہے:

و فی کلِّ شیءٍ لهٗ ایة"

تدلّ علی انّه عینیهٗ [71]

پس عالمِ وجود میں خدا کے سوا اور کچھ نہیں اور خدا کو خدا کے سوا کوئی شناخت نہیں کر سکتا، اور اس حقیقت کو وہ دیکھ سکتا ہے جس نے بایزید کی طرح "اِنا للّٰہ" اور "سبحانی" کہا ہو۔ [72]

۹) اسی کتاب میں لکھتے ہیں: "و قدثبت عند المحققین مافی الوجود الا اللّٰہ و نحن وان کنّا موجودین، فانّما کان وجود نابه فمن کان وجوده بغیره فهوفی حکم العدم." [73]

مراد یہ ہے کہ محققین کے نزدیک یہ چیز ثابت ہے کہ صفحۂ ہستی پر خداوند تعالیٰ کے سوا کوئی چیز موجود نہیں اور اگرچہ ہم بھی موجود ہیں تاہم ہمارا وجود اس کی وجہ سے ہے اور جو وجود غیر کی وجہ سے ہو، وہ عدم کے حکم میں ہوتا ہے۔

۱۰) آخر میں ہم وہ عبارت نقل کرتے ہیں جو تصریحاً وحدت الوجود کے بارے میں ہے اور جس پر سب سے زیادہ جرح و نقد اور بحث مباحثہ ہوتا رہا ہے:

"فسبحان من اظهر الاشیاء و هو علینها"

ترجمہ: "پاک ہے وہ جس نے اشیاء کو ظاہر کیا اور وہ اُن اشیاء کا عین ہے۔"

فما نظرت عینی الٰی غیر وجهه — وما سمعت اذنی خلاف کلامه

فکل وجود کا ن فیه وجوده — و کل شخیص لم یزل فی منامه [74]

ترجمہ: "میری آنکھ نے اُس کے چہرے کے سوا کچھ نہیں دیکھا۔ میرے کان نے اس کے کلام کے سوا کچھ نہیں سُنا، پس ہر چیز کا وجود اُسی میں ہے۔
اور ہر شخص ہمیشہ اُسی کی آرام گاہ میں ٹھکانا کرتا ہے۔"

ابن عربی کے ہاں حق کی اصطلاح

جیسا کہ قارئین نے دیکھا، مذکورہ بالا عبارات وحدت الوجود کی تشریح بھی کرتی ہیں اور ابنِ عربی کے ہاں اُس کے بار بار بیان کی شہادت بھی دیتی ہیں۔ کبھی ابن عربی حق اور خلق کو ایک دوسرے کا عین بتاتے ہیں کبھی غیر،

کبھی حق کی جانب خلق سے اشارہ کرتے ہیں کبھی اس کے تنزل سے مرتبہ خلق کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ابن عربیؒ کی کتابوں میں سے پیش کردہ یہ عبارات اور ان ایسے دوسرے اقتباسات یہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ اصل وحدت اور مسئلہ کثرت دونوں کا سامنا کر رہے ہیں۔ وحدت وہ جس کو اُن کو صوفیانہ ذوق دریافت کرتا ہے اور جس سے وہ کشف وشہود میں روبرو ہوتے ہیں اور کثرت وہ جس پر اُن کے حواس شاہد ہیں اور عقل اُس کا اقرار کر رہی ہے، لہٰذا جیسا کہ ہم نے دیکھا وہ وحدت کا بھی دم بھرتے ہیں اور کثرت کے بارے میں بھی گفتگو کرتے ہیں اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کا کلام بظاہر متضاد لگتا ہے، مشکل معلوم ہوتا ہے اور لوگوں کو حیرت، شک وشبہ اور بدگمانی میں ڈال دیتا ہے، اسی لیے اُن کے عقائد کے بارے میں متضاد آراء ملتی ہیں، جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے۔ بعض لوگوں مثلاً عبدالوہاب الشعرانی[74] نے اُن سے عقیدۂ وحدت الوجود ہی کی نفی کردی ہے۔ ایسے حضرات پر آگے چل کر تفصیل سے گفتگو ہوگی۔[75] چند اساطین علم وحکمت اور اسلامی علوم کے ماہرین نے اُن پر یہ الزام بھی رکھا ہے کہ ابن عربیؒ ادیان و شرائع کے منکر ہیں اور حق وخلق کو ایک جانتے ہیں، لہٰذا اُن کے کفر والحاد کا فتویٰ بھی دیا گیا ہے۔ آخری گروہ وہ ہے جو اُن کے بارے میں حیرت اور بے یقینی میں مبتلا ہے اور اُن کے لیے اپنی رائے کے اظہار سے گریز کرتا ہے۔ ہم یہ چاہتے ہیں کہ ابنِ عربی کی متضاد عبارات کی اس طرح توجیہ وتطبیق کی جائے جس سے یہ مشکلات رفع ہو جائیں... اس کی یہی صورت ممکن نظر آتی ہے کہ یہ نکتہ ہمیشہ پیش نظر رہے کہ اس کے کلامِ عرفانی میں حق کا لفظ دو معنی میں استعمال ہوا ہے:

۱۔ ''حق فی ذاتہ'' جو وجودِ مطلق، مطلق الوجود، وجودِ صرف اور ذاتِ بحت ہے... جملہ قیود اور شرائط سے بری، حتیٰ کہ قید وشرطِ اطلاق سے بھی منزہ ہے اور تمام اعتبارات واضافات حتیٰ کہ اعتبار ونسبتِ علیت سے بھی پاک ہے اور عالم یعنی ساری مخلوقات سے ماوراء[76]... اور چونکہ وہ سارے اعتبارات و اضافات خواہ ذہنی ہوں یا خارجی سے بَری ہے، لہٰذا خیال، قیاس، وہم اور فکر سے بھی بالاتر ہے اور اسی چیز کا نتیجہ ہے کہ اس کی معرفت ناممکن ہے اور عالم کے ساتھ اُس کی مناسبت[77] اور مشابہت[78] ہی موجود نہیں اور فی الحقیقت اُس کے اور عالم کے درمیان کسی قدرِ مشترک اور وجہِ جامع کا اثبات محال ہے۔ حق حق ہے اور اشیاء اشیاء جیسا کہ اُنہوں نے خود تصریح وتاکید کی ہے کہ:

''نھو عین کل شیءٍ فی الظھور. وماھو عین الاشیاء فی ذواتھا بل ھو ھو والا شیاءِ اشیاء...[79] ''فالحق حق والا نسان انسان[80]...'' اور ''فالرّب رب والعبد عبد...''[81]

۲۔ دوسرے معنی جن میں حق کا لفظ استعمال ہوا ہے یہ ہیں:

حق متجلی یعنی حقِ مخلوق، وجودِ عام منبسط.[82] ظاھر الحق[83] نفس الرّحمٰن[84] اصل جوھر، فلک حیات[85] اور عما[86].... کبھی تو حق کو اُن معانی میں استعمال کیا گیا ہے اور کبھی ''حق

فی ذاته‘‘[87] یعنی وجودِ مطلق کے معنی میں مستعمل ہوا ہے اور نتیجتاً بہت سے لوگوں کے لیے باعثِ اشتباہ بن گیا ہے[88] ... ’’حق فی ذاته‘‘[89] کے برعکس ’’حق متجلی‘‘[90] تمام مظاہر میں ظاہر ہے،[91] خلق کا مرادف[92] اور اُس کے اوصاف سے متصف ہے،[93] بلکہ مخلوقات اور اشیاء کا عین ہے... ’’عین الکون حق‘‘[94] اور ’’سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها۔‘‘[95] نیز اس طرح کی دیگر عبارات اسی مذکورہ معنی میں استعمال کی مثال ہیں...[96]

حواشی

(1) جیسا کہ وجود کی تعریف کے ضمن میں بیان ہو چکا ہے کہ ’’الوجود الذی یصح ان یعلم ویخبر عنه۔‘‘ وجود وہ ہے جس کا علم ہو سکے اور جس کی خبر دی جا سکے۔ الوجود الذی یکون فاعلاً اور منفعلاً الوجود هو الثابت العين وامثال آنہا۔ ’’مباحث المشرقیہ‘‘ ج۱،ص۱۰، ’’کشف المراد‘‘ ص۵۔

(2) تعریفات اور حدودِ حقیقی، مثلاً ’’حیوان ناطق‘‘ برائے انسان یا ’’کثیر الاضلاع سہ ضلعی‘‘ برائے مثلث سے غرض اس چیز کی ماہیت کی وضاحت ہوتی ہے جس کی تعریف معین ہو رہی ہو، مگر چونکہ وجود جیسی جانی پہچانی اور واضح دوسری کوئی نہیں، لہٰذا اس کی تحدید تعریف حقیقت میں ممکن نہیں۔ تعریف لفظی یا شرح اسمی جس میں ایک لفظ کی جگہ دوسرا لفظ رکھ دیا جاتا ہے اور دوسرا لفظ پہلے کی نسبت سننے والے کے لیے زیادہ واضح ہوتا ہے اور اس سے مقصود تعریف کردہ شئے کی حقیقت کی شناخت یا اُس کی ماہیت کا بیان ہوتا ہی نہیں، لہٰذا یہ درست ٹھہرا کہ اشیاء و امورِ بدیہی مثلاً وجود کی لفظی تعریف یا شرح اسمی کر دی جائے۔

(3) یہ امام رازی کا قول ہے، ر۔ک بہ ’’مباحث المشرقیہ‘‘ ج۱،ص۱۱، ’’شرح مقاصد‘‘ ج۱،ص۵۶، تیسرے اور چوتھے قول کو امام رازی نے ’’مباحث المشرقیہ‘‘ ج۱،ص۱۳ پر نام لیے بغیر ذکر کیا ہے اور اُن کے لیے دلائل بھی دیئے ہیں۔ گمان یہ ہے کہ تیسرے قول کے قائل امام اشعری اور اُن کے پیروکار ہوں گے، کیونکہ وہ ماہیت اور وجود کو ایک دوسرے کا عین مانتے ہیں، اور ماہیات کے تصور کو ممکن اور نظری تسلیم کرتے ہیں۔ چوتھا قول البتہ کسی ایسے گروہ کا ہے جو وجود کو عین ماہیت اور تصور ماہیات کو ناممکن اور ممتنع مانتا ہو۔ ان اقوال کے بارے میں مزید تفصیل کے لیے نیز ان کے دلائل کے لیے ر۔ک بہ ’’مباحث المشرقیہ‘‘، ج۱،ص۱۵، ۲۲، نیز ’’رسالہ بود و نمود‘‘ از محمود شہابی، ص۶۔۱۵۔

(4) شفا الٰہیات، ص۲۹۱

(5) نجات، الٰہیات، ص۲۰۰

(6) قطب الدین محمود بن مسعود شیرازی (۶۳۴-۷۱۰ھ) ایران کے مسلمان حکماء میں سے تھے۔ خواجہ نور الدین طوسی کے شاگرد اور رصدخانہ مراغہ میں ان کے شریک کار تھے۔ اہم تالیفات میں شرح قانون ابن سینا، شرح حکمۃ الاشراق اور درۃ التاج ہیں۔ مولانا جلال الدین رومی سے بھی ان کی ملاقات تھی۔

(7) درۃ التاج، ج۳،ص۱

(8) سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی (۷۲۲-۷۹۲)

(9) شرح مقاصد، ج۱،ص۵۶۔

(10) مقدمہ فصوص الحکم، ص۷

(11) رسالہ ’’نقد النفوس فی معرفۃ الوجود‘‘ ص۶۲۳۔

12) تمہید القواعد، ص ۱۹
13) اسفار، ج ۱، ص ۲۵ تعلیقۂ ملاصدرا بر الٰہیات شفاء، ص ۲۴۔
14) شوارق الالہام، ج ۱، ص ۱۵۔
15) غرر الفرائد، ص ۴۔
16) اشعری متکلمین جو اشاعرہ کے نام سے معروف ہیں۔ امام ابوالحسن اشعری (۳۳۰ یا ۳۲۰-۲۷۰ یا ۲۶۰ ھ) کے پیرو ہیں۔
17) شرح مقاصد، ج ۱، ص ۶۱، ''شوارق'' ج ۱، ص ۲۲ ''کشف المراد'' ص ۷۔
18) شرح مواقف، ج ۲ ص ۱۲۷ پر یہ قول کشی اور ان کے تبعین سے منسوب کیا گیا ہے۔ یہ معلوم نہیں کہ یہ کشی وہی زین الدین کشی ہیں جو پانچویں چھٹی صدی میں ہوئے یا محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی ہیں، جو مصنف 'معرفۃ اخبار الرجال' تھے اور جو چوتھی ہجری میں ہو گزرے ہیں۔ کشی کی نسبت کش کے گاؤں سے ہے جو جرجان سے ۳ فرسخ دور واقع ہے۔
19) مثلاً صدرالدین شیرازی، ''اسفار''، ج ۱، ص ۳۵۔
20) مثلاً صدرالدین شیرازی ''اسفار'' ج ۱، ص ۶۱۔
21) ر۔ک بہ ''شرح مقاصد'' ج ۱، ص ۶۱-۶۲ ''شوارق الالہام'' ج ۱، ص ۲۲-۲۶ ''اسفار'' ج ۱، ص ۳۵۔ تمہید القواعد'' ص ۵۵ ''درۃ الفاخرۃ'' از عبدالرحمٰن جامی، ص ۱۹۹۔
22) یعنی وجود اور موجود دونوں ذہنی ہیں خارجی نہیں۔ اثر کی مختصر تعریف یہ ہے کہ کسی علت کے معلول کو اُس کا اثر کہتے ہیں۔ (حاشیہ مترجم)
23) فصل وہ اُصول امتیاز ہے جس کی بناء پر ایک شئے اپنے جوہر میں دوسری اشیاء سے ممتاز ہوتی ہے۔ مثلاً انسان کا فصل 'ناطق' ہے جو اُسے جنس حیوانیت میں پائے جانے والے تمام مشترک اُمور سے جدا کرتا ہے۔ فصل اخیر تمام اشیاء کی اصل ہے اور ان کے وجود کے تمام مراتب کو جامع۔ ملا صدرا کے بقول تمام اشیاء میں وجود فصل الفصول اور فصل اخیر ہے کیونکہ اشیاء میں اشتراک و امتیاز دونوں وجود ہی کی اصل پر ہے ... مگر یہ تعریف فصل منطقی کی نہیں بلکہ فصل حقیقی کی ہے (ح۔ مترجم)
24) فی الوجود جنس و فصل متحد ہیں جیسے مادہ و صورت، جس طرح مادہ اور صورت الگ الگ وجود نہیں رکھتے، اسی طرح جنس و فصل بھی ایک دوسرے کے بغیر موجود نہیں ہو سکتے۔ جنس کو مادہ عقلی اور فصل کو صورتِ عقلی سمجھنا چاہیے۔ (ح۔ مترجم)
25) ر۔ک بہ ''اسفار''، ج ۱، ص ۲۹ اور حاشیہ سبزواری بذیل، ص ۱۷، ''غرر الفرائد'' ص ۲۱
26) یعنی حقیقت وجود جو مراتب، تعینات اور مشخصات سے ماوراء ہے۔ (ح۔ مترجم)
27) یہاں 'نفس' بمعنی حقیقت اور مقوم ہے اور طبیعت وجود، بمعنی ذاتِ وجود یعنی خدا، ذاتِ وجود کی حقیقت اور اُس کو ہمہ مراتب قائم کرنے اور رکھنے والا ہے (ح۔ مترجم)
28) اصطلاح میں 'مشکک' کلی کو کہتے ہیں جس کے افراد اور مصداقات کسی جہت سے باہم مختلف ہیں۔ اپنے اپنے مرتبے کے حساب سے اُن افراد پر کلی کا اطلاق ہوگا، جیسے وہ نورِ ضعیف کے مقابلے میں نورِ شدید پر نور کے مفہوم کا اطلاق زیادہ ہوگا، اسی طرح پانی کا اطلاق گھڑے کے پانی کے مقابلے میں آبِ دریا پر زیادہ ہوگا۔ یہاں وجود کو مشکک کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ وجود خود کلی ہے اور اپنے افرادِ خارجی پر اُس کا اطلاق اُن کے جدا جدا مراتب کے مطابق ہے، کسی میں کم کسی میں زیادہ۔ (ح۔ مترجم)
29) 'تواطو' 'تشکیک' کی ضد ہے یعنی کلی کا اپنے افراد پر مساوی اطلاق۔ (ح۔ مترجم)
30) افراد و مصداقات کے ذاتی، زمانی یا کسی بھی طرح کے تقدم و تاخر کے لحاظ سے اُن پر کلی کے جدا جدا اور حسبِ مرتبہ اطلاق کو تشکیک کہتے ہیں۔
31) سورۃ شوریٰ، ۴۲، آیت ۱۰۔
32) سورۃ حدید، سورۃ ۵۷، آیت ۵

33) ر۔ک بہ ''تعریفات جرجانی'' ص ۲۱۸

34) مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ عرفاء کی اصطلاح میں عموماً وجود مطلق سے مراد واجب تعالیٰ ہوتا ہے جو حقیقت وجود ہے۔ البتہ کبھی کبھی وجود عام منبسط کو بھی وجود مطلق کہہ دیتے ہیں۔

35) یعنی جیسا کہ وہ اپنی ذات میں ہے۔ (ح۔ مترجم)

36) ''کان اللّٰہ ولم یکن شیاء'' حدیثِ بخاری ہے۔ ''الان کما کان'' اس حدیث مبارکہ کی صوفیانہ شرح ہے (ح۔ مترجم)

37) ممکنات، ممکن رہتے ہوئے ذاتِ باری تعالیٰ کے شیون نہیں ہوسکتے، البتہ تاویل کے ساتھ انہیں اظلال و تجلیات کہا جاسکتا ہے۔ فاضل مؤلف سے یہاں بیان میں چوک ہوگئی ہے۔ (ح۔ مترجم)

38) حکماء اور عارفین نے اپنی منظومات اور نثری تصانیف میں حق تعالیٰ کو اکثر وجود مطلق اور ہستی محض کے نام سے یاد کیا ہے۔ جیسا کہ عطار کہتے ہیں۔

آن خداوندے کہ ہستی آنِ اوست
جملہ اشیاء مصحف ِ قرآنِ اوست

فردوسی کا شعر ہے:

جہاں را بلندی و پستی توای
ندانم چہ ای ہرچہ ہستی توای

مولانا روم کہتے ہیں:

ماء عد مہائیم و ہستی ھانما
تو وجود مطلقی ہستی ما

آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ ابن عربی نے بھی حق تعالیٰ کو بکثرت وجود مطلق کہا ہے۔ حکماء و عارفین کی کتب ایسے مباحث سے بھری ہوئی ہیں۔ نمونہ کے لیے دیکھئے ''اسفار''، ج ۲، ص ۳۳۳، ''تمہید القواعد'' ص ۲۸، ۸۱، ''شرح رباعیات جامی''، ''نصوص'' صدرالدین قونیوی، ص ۲۹۴-۲۹۹۔

39) تقی الدین ابن تیمیہؒ (۶۶۱-۷۲۸ھ) صوفیاء اور بالخصوص ابن عربی کے مخالف کے طور پر شہرت رکھتے ہیں۔ آگے چل کر ان کی تنقیدات کا ذکر آئے گا۔ موجودہ مبحث سے متعلق اُن کے رائے کے لیے ر۔ک بہ ''رسالہ التدمیریہ'' طبع اول مصر ۱۳۲۵، ص ۱۰-۹۔

40) بعض حضرات کی یہ تحقیق ہے کہ ابن تیمیہ نے بعد میں اس مخالفت سے رجوع کر لیا تھا، حوالے کے لیے دیکھئے ''روایت''، شمارہ اوّل، مکتبہ روایت، لاہور، ۱۹۸۳ء میں شامل مندرجہ ذیل مضامین ''عسکری بنام فاروقی'' ''ابن تیمیہ، قادریہ سلسلے کے ایک صوفی'' از ج مقدیسی، ترجمہ محمد سہیل عمر، نیز ڈاکٹر کی العینانی، ''ابن تیمیہ والتصوف'' (عربی) بغداد۔ تفصیل میں جائے بغیر اتنا کہا جاسکتا ہے کہ تازہ ترین تحقیقات اور ابن تیمیہ کے شجرہ بیعت کی دریافت کے بعد یہ کہنا ممکن ہے کہ وہ اہل تصوف کی بعض تعبیرات کے مخالف ضرور تھے مگر نفس تصوف کے قائل بلکہ عامل تھے۔ (ح۔ مترجم)

41) کلی کا مطلب ہے جس کے لیے زمان و مکاں معین نہ ہو۔

42) مزید تفصیل کے لیے ر۔ک بہ ''مصباح الانس'' ص ۳۵، حاشیہ میرزا ہاشم گیلانی۔

43) اصطلاح میں شرط اُس چیز کو کہتے ہیں جس کے عدم سے مشروط کا عدم لازم ہوجاتا ہے لیکن اس کے وجود سے مشروط کا وجود ضروری نہیں جب کہ علت و معلول میں ایک طرح کی عینیت موجود ہوتی ہے۔ کمالات اسمائی کی جہت سے مظاہر کے بیچ حق تعالیٰ کی ہویت کے قیام کو توقف علی کی بجائے توقف شرطی کہنے کی یہ ہے کہ ذاتِ الٰہی اور مظاہر میں کسی بھی طرح کی عینیت کا وہم راہ نہ پائے (ح۔ مترجم)

44) دیکھیے حاشیہ ماقبل.....

45) اسے حمل اوّلی ذاتی، کہتے ہیں، جیسے 'انسان' انسان ہے.....، (ح۔ مترجم)

46) اس جواب سے وجود کا وجوبِ ذہنی تو ثابت ہوتا ہے مگر وجوبِ اطلاقی و خارجی کا مسئلہ حل نہیں ہوتا جو معترضین کا مدعا ہے۔ (ح۔مترجم)
47) دیکھیے حاشیہ مترجم ۳۰
48) دیکھیے حاشیہ مترجم ۲۸
49) یعنی ہر شے کا مایۂ ہستی۔
50) مزید تفصیل کے لیے ر۔ک بہ ''مفتاح الانس'' ص ۵۷۔۵۸۔۵۹۔
51) ان کے بارے میں آگے چل کر گفتگو ہوگی۔
52) ''الیواقیت والجواہر''، ج ۱، ص ۱۳
53) ر۔ک بہ ''التذکاری'' ص ۲۰۲، ۲۰۶۔
54) اس جملے میں طنز کا سارنگ پایا جاتا ہے۔ ابن عربیؒ کے نزدیک وحدت الوجود کا منبع ذاتِ حق ہے، ذاتِ حق کو دین کی اصل جاننا کوئی ایسی بات تو نہیں جس کا اس اسلوب میں ذکر کیا جائے (ح۔مترجم)
55) یعنی نفس شئے کا پالینا۔ (ح۔مترجم)
56) ابن تیمیہ کے بارے میں تفصیل صفحات آئندہ میں اپنی جگہ میں آئے گی۔ اس مبحث پر ان کی عبارت یوں ہے: ''لکن ابن عربی اقربهم الی الاسلام و احسن کلاماً فی مواضع کثیره فانه یفرق بین الظاهر و المظاهر فیصر الامر والنهی والسرایح علی ماهی علیه.....'' ''رسائل ابن تیمیہ'' ص ۶، ۱۷۔
57) ''فصوص الحکم'' فص ادریسی، ص ۷۹، اس مقام پر قیصری اور بالی کی شرحوں میں فرق ہے۔ تفصیل کے لیے رجوع کیجیے ''شرح قیصری'' فص ادریسی اور شرح بالی یا ورقی ''شرح کاشانی'' ص ۹۶۔
58) اسماء اولی وہ اسماء ذاتیہ ہیں جو امہاء اسماء ہیں۔
59) ر۔ک بہ ''شرح فصوص کاشانی'' فص ادریسی، ص ۶۹، ''شرح فصوص قیصری'' فص ادریسی۔
60) ''فصوص الحکم'' فص اسحاقی، ص ۸۸۔
61) ر۔ک بہ ''شرح فصوص کاشانی'' فص اسحاقی، ص ۸۹، ''شرح فصوص قیصری'' فص اسحاقی، ''شرح فصوص صابرالدین برکہ''، خطی، کتابخانہ مرکزی دانشگاہ طہران، شمارہ ۱۲۹۴۔
62) ''فصوص الحکم'' فص اسماعیلی، ص ۹۳۔
63) ر۔ک بہ ''نصوص جندی'' فص اسماعیلی، مخطوطہ، کتابخانہ مرکزی دانشگاہ تہران، شمارہ ۳۲۴۳، ص ۱۳۹۔ ''شرح فصوص کاشانی'' ص ۹۸۔ ''شرح فصوص صابرالدین برکہ'' ''شرح فصوص قیصری'' فص اسماعیلی،
64) ''شرح فصوص الحکم'' فص یعقوبی، ص ۹۶۔
65) ''شرح فصوص کاشانی'' ص ۱۰۶۔ ''شرح فصوص قیصری'' ''فص یعقوبی''۔
66) ''فصوص الحکم'' فص ہودی، ص ۱۱۱۔
67) ''شرح کاشانی'' ص ۱۳۲، ''شرح قیصری'' فص صودی۔
68) یعنی میرے وجود کو وسیلہ بنائے بغیر اس کے ظہور فی الکائنات کا ادراک ممکن نہیں (ح۔مترجم)
69) تفاصیل کے لیے۔ ر۔ک بہ ''انشاء الدوائر'' ص ۲۴۔۲۵۔۲۶، نیز ''شرح قیصری'' فص شیعی۔
70) ''شرح فصوص کاشانی'' فص شیعی، ص ۱۵۲..... ''شرح فصوص قیصری'' فص شیعی۔
71) ''فصوص الحکم'' فص شیعی، ص ۱۲۴
72) محولا بالا فص نوحی، ص ۶۸۔

(73) تفاصیل کے لیے ر۔ک بہ "شرح فصوص قیصری" فص نوحی۔
(74) محولا بالا۔
(75) "فتوحات مکیہ" ج ا، باب ۵، ص ۲۷۲۔
(76) ر۔ک بہ "شرح شطحیات" شیخ روزبہان بقلی شیرازی، ص ۸۹
(77) "فتوحات مکیہ"، ج ا طبع بولاق، ص ۳۲۳
(78) محولا بالا، ج ۲، ۴۵۹
(79) ان کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔
(80) ر۔ک بہ حصہ سوم، باب نمبر ا
(81) "فتوحات" ج ا، ص ۹۰ پر آیا ہے کہ "فلم یبق لنا ان نقول الا ان الحق تعالیٰ موجود بذاته، مطلق الوجود، غیر مقید بغیره ولا معلول عن شیء ولا علة لشيء بل هو خالق العلولات و الغلل.....فلم یبق الا وجود صرف خالص....."
(82) "فتوحات" ج ا ص ۱۱۹
(83) "فتوحات" ج ۴، ص ۳۶، ۹۲، "انشاء الدوائر" ص ۳۲
(84) جامی "اشعۃ اللمعات" ص ۱۷ نے "فتوحات" سے نقل کیا ہے۔
(85) "فتوحات" ج ا، ص ۱۸۳
(86) محولا بالا ج ۳، ص ۲۲۵
(87) ابن عربی "فتوحات"، ج ۳، ص ۱۱۹ پر لکھتے ہیں۔ "بل الوجود کله حق ولكن من الحق مایتعف بانه مخلوق ومنه مايوصف بانه غير مخلوق"
(88) "شرح فصوص قیصری" فص ہودی، "شرح فصوص" ابوالعلاء عفیفی ص ۱۲۸۔ "تعریفات" ص، ۲۱۸
(89) "فتوحات" ج ۲، ص ۳۱۰
(90) محولا بالا ج ۳، ص ۴۴۴
(91) محولا بالا ج ا، ص ۱۱۹
(92) محولا بالا ج ۲، ص ۳۱۰
(93) صدرالدین شیرازی، "اسفار"، ج ۲، ص ۳۳۳ پر لکھتے ہیں کہ ابن عربی اور اُن کے شاگرد صدرالدین قونیوی اکثر وجود مطلق کو منبسط کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور اُسے ظل، ہباء، عماء اور مرتبہ جمعی کا نام دیتے ہیں۔ یہیں سے وہ اشتباہ اور اختلاف جنم لیتا ہے جو ابن عربی اور علاؤالدولہ سمنانی کے درمیان واقع ہوا، کیونکہ شیخ سمنانی نے وجود مطلق کا اطلاق عام طور پر ذات واجب تعالیٰ پر کیا ہے۔"
(94) "فتوحات"، ج ۲، ص ۵۵۴
(95) محولا بالا، ص ۴۵۹

وحدت الوجود

سید حسین نصر/ترجمہ: مرزا محمد منور

تصوف کا بنیادی عقیدہ خصوصاً جس طرح محی الدین ابن عربی اور اس کے مکتب نے اس کی شرح و تعبیر کی ہے ''وحدت الوجود'' کا عقیدہ ہے۔ اسی عقیدے کے باعث بعض جدید اہل قلم نے اس پر ''ہمہ الہٰیت'' (Pantheism) کا قائل ہونے کا الزام لگایا ہے بلکہ ہمہ الہٰیت کا قائل ہونے کے ساتھ ساتھ اسے موحدِ وجودی بھی بتایا جاتا ہے اور بھی زیادہ مدت نہیں گزری کہ اسے تصوف طبیعی کا پیرو قرار دے دیا گیا ہے۔ یہ جملہ الزامات باطل ہیں اس لیے کہ لوگوں نے ابن عربی کے مابعد الطبیعیاتی عقائد کو فلسفہ سمجھ لیا ہے اور اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے کہ طریق عرفان فیض و برکت الٰہی سے جدا نہیں۔ صوفیاء پر قائل ہمہ الہٰیت ایک نظام فلسفہ ہے حالانکہ ابن عربی اور اس جیسے دوسرے لوگوں نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ کسی بھی نظام کے مقلد یا خالق ہیں اور دوسرے یہ ہمہ الہٰیت کے عقیدے میں یہ معنی بھی ضمناً موجود ہے کہ خدائے تعالیٰ اور کائنات کے مابین ایک جوہری ربط موجود ہے حالانکہ شیخ اکبر سب سے پہلا آدمی ہوگا جو ہر مقولے سے بشمول جوہر خدا کی مطلق ماورائیت کا اعلان کرے گا۔ صوفیاء کو ہمہ الہٰیت کا مرتکب قرار دینے والے جس بات کو نظر انداز کر دیتے ہیں وہ بنیادی تفاوت ہے جو عالم مشہود کے ساتھ مبداء ہستی کے ماہیتی تطابق اور ان کی جوہری معنویت اور تسلسل کے مابین ہے۔ مؤخر الذکر مفہوم اور عندیہ مابعد الطبیعیاتی اعتبار سے لایعنی ہے اور ہر اس بات کے مخالف ہے جو محی الدین ابن عربی اور دیگر صوفیاء نے ذات الٰہی کے بارے میں کہی ہے۔

ہمہ الہٰیت کی وہ اصطلاح جسے نکلسن اور کئی دیگر ایسے اہل علم نے استعمال کیا ہے جو بخوبی جانتے ہیں کہ ہمہ الہٰیت کا صوفیاء پر اطلاق نہیں ہو سکتا، قدرے کم بے لذت دکھائی دینے لگتی ہے۔ بجا کہ خدا اشیاء میں موجود ہے مگر دنیا خدا کو شامل و محیط نہیں اور ایسا کوئی کلمہ جو اس قسم کے مفہوم کا ضامن ہو، نظریہ وحدۃ الوجود کو بیان کرنے کے معاملے میں غیر موزوں ہوگا۔ اسی طرح جوہری وحدتِ وجودی (Existential Monism) بھی مناسب

اصطلاح نہیں ہے، اس لیے کہ ''جوہری وحدت'' کا نظریہ پھر فلسفیانہ اور استدلالی سلسلہ و نظام کا متضمن ہوگا جو یوں کہہ لیجیے کہ ثنویت کی ضد ہوگا اور ''وجودی'' کی صفت پھر غلطی سے اشیاء کے ماہیتی تسلسل کو جو نہیں اپنے مبداء کے ساتھ ہے، جوہری تسلسل کا معنی پہنانے لگے گی یا بالفاظ دیگر ''عمودی'' کو ''افقی'' بنا دے گی۔ صوفیاء کی وحدت کا مطلب ظاہری تقابلات کا امتزاج اور باعتبار ہست ہم آہنگی تضادات ہے اور ان جملہ مختلف کیفیات کی وحدت ہے جو عالم کثرت کے مراتب اور نظام کی تخصیص کرتی ہے اور جس کا اس فلسفیانہ وحدتِ جوہری سے کوئی تعلق نہیں جس (کی پیروی) کا ابن عربی پر اور دوسروں پر الزام لگایا گیا ہے۔

اسی طرح ''تصوف طبیعی'' کو ابن عربی سے منسوب کرنا کسی بھی اعتبار سے جائز نہیں۔ یہ اصلاح بعض رومن کیتھولک مصنفین کی ایجاد ہے تاکہ وہ مافوق طبیعی تصوف کے مقابل جو اکثر و بیشتر مسیحی دنیا میں پایا جاتا ہے، ان صور روحانیت کی جو اساساً عرفانی ہیں، درجہ بندی کر سکیں۔ طبیعی اور فوق طبیعی کے مابین انقطاع مطلق موجود نہیں۔ مافوق طبیعی کا بھی ایک طبیعی پہلو ہے اس لیے کہ خود وجود اشیاء میں اس کی نشاندہی کی جا سکتی ہے۔ اس طرح ''طبیعی'' کا ایک مافوق طبیعی پہلو ہے، اس لیے کہ عالم مخلوق میں مافوق طبیعی آثار دیکھے جا سکتے ہیں، نیز اس لئے کہ ''فیض'' یا بالفاظ دیگر برکت کائنات کی شریانوں میں ساری اور رواں ہے۔ علاوہ ازیں ''تصوف'' کو ایک مذہب میں مافوقِ طبیعت قرار دینا اور دوسرے مذاہب میں طبیعی جاننا یا فقط بعض صورتوں میں مافوق طبیعت ماننا اور وہ بھی محض بطورِ اتفاق ماننا گویا رحمت خداوندی کو پابند حدود کرنا ہے۔ اس کا نتیجہ ایک خطرناک عصبیت ہوگا جس کو اس دورِ زماں میں مشکل ہی سے گوارا کیا جا سکے گا، جب کہ دیگر اشکالِ روحانیت کا فہم وادراک ایک نہایت ضروری اور فوری توجہ کا طالب مسئلہ بن چکا ہے۔

گویا عقیدۂ وحدتِ وجود یا توحید واقعیت (Unicity of Reality) جس انداز میں کہ ابن عربی اور دیگر صوفیاء نے بیان کیا ہے نہ ہمہ الٰہیت (اوست) ہے نہ ہمہ دار الہیت (ہمہ در اوست) اور نہ وجود کی وحدتِ جوہری ہے۔ اسی طرح یہ کسی ایسے تصوف طبیعی کا بھی نتیجہ و ثمرہ نہیں جس کے لیے عالم مخلوق سے مافوق ہونا ممکن نہ ہو اور جو وحی کی عطا کردہ حکمت و برکت کی ہدایت کاملہ سے محروم ہو۔ الٹا اس کا مطلب تو ہوا کہ جہاں خدا کائنات کے ضمن میں مطلقاً ماوراء ہے وہاں کائنات خدا سے کاملاً جدا نہیں، یعنی کائنات بطریق اسرار خدا میں مستغرق ہے۔ اس سے ایک اہم نتیجہ یہ حاصل ہوا کہ کسی ایک سلسلۂ حقیقت پر اس کو ''حقیقتِ مطلق'' سے الگ اور خود مختار جان کر ایمان لانا اسلام کی روح سے اس گناہِ عظیم کا مرتکب ہونا ہے جس کا نام شرک ہے۔ نیز اس کا مطلب اس شہادت سے انکار ہے کہ لا الٰہ الا اللّٰہ معنی جس کا پایانِ کار یہ ہے کہ حقیقت مطلق کے سوا اور کوئی حقیقت و واقعیت نہیں۔ اس شہادت کا اسلوب یہ ہے کہ آغاز نفی سے ہوتا ہے تاکہ مبداء اعلیٰ واقدس کو کسی طرح کے اثبات میں بھی مقید نہ کیا جا سکے۔ دنیا و مافیہا خدا نہیں مگر ان کی حقیقت اس (ذاتِ خداوندی) کی حقیقت کے علاوہ کچھ نہیں۔ بصورتِ دیگر

وہ کاملاً خودمختار حقیقتیں ہوں گی اور یہ امر ''اللہ'' کے ساتھ ساتھ ان الٰہوں پر بھی ایمان لانے کے مترادف ہوگا۔

ابن عربی نے جس پر ہمہ الٰہیت (ہمہ اوست) کا قائل ہونے کا بارہا الزام لگایا جاتا ہے خدا کی ماورائیت واحدیت کے اثبات کی خاطر جس قدر کہ انسانی زبان اسے اجازت دے سکتی تھی، زور صرف کردیا جیسا کہ وہ اپنے ''رسالۃ الاحدیہ'' میں بیان کرتا ہے،

وہ ہے۔ اُس کے ساتھ نہ قبل ہے نہ بعد، نہ فوق ہے نہ تحت، نہ قریب ہے نہ بعید، نہ وحدت ہے نہ تقسیم، نہ کیسے ہے، نہ کہاں ہے اور نہ کب، نہ زمان ہے، نہ لحظہ ہے نہ عمر، نہ ہستی ہے نہ مکان (جگہ)۔ وہ اب بھی ہے، جو وہ تھا، وہ احد بے وحدت ہے، وہ فردِ بے فردیت ہے، وہ اسم اور مسمّیٰ کا مرکب نہیں۔ اس لیے کہ اس کا اسم بھی وہ (ہُو) ہے اور اس کا مسمّیٰ بھی وہ (ہُو) ہے۔

پس جان لے کہ وہ کسی شے میں نہیں اور نہ کوئی شے اس میں ہے خواہ وہ داخل ہوتا ہو اور خواہ آگے بڑھتا ہو، یہ واجب ہے کہ تو اسے اسی انداز سے جانے۔ نہ علم کے توسط سے، نہ عقل کے ذریعے، نہ فہم کی معرفت، نہ تخیل کے طفیل، نہ حواس کے باعث اور نہ ادراک کی مدد سے اسے کوئی خود اس کے سوا دیکھ نہیں سکتا۔ کوئی اس کا خود اس کے سوا ادراک نہیں کرسکتا، وہ اپنے آپ کو اپنے ذریعے دیکھتا ہے اور وہ اپنے آپ کو اپنے ہی ذریعے جانتا ہے، کوئی اسے اس کے سوا دیکھ نہیں سکتا، کوئی اس کا اس کے سوا ادراک نہیں کرسکتا۔ اس کا پردہ محض نتیجہ اور اثر ہے اس کی وحدت کا۔ کوئی خود اس کے سوا اس کا پردہ نہیں۔ اس کا پردہ محض اس کی وحدت میں اس کی ہستی کا پوشیدہ ہونا ہے اور یہ (پوشیدگی) بے کیفیت ہے۔ کوئی اسے اس کے سوا دیکھ نہیں سکتا، نہ کوئی رسولِ مرسل نہ کوئی ولی کامل اور نہ کوئی فرشتۂ مقرب۔ وہ اپنا رسول آپ ہے اور اس کا ارسال کرنا بھی وہ خود ہے۔ اس کا کلمہ بھی وہ خود ہے۔ اس نے اپنے آپ کو اپنے ساتھ اور اپنی طرف ارسال کیا۔

جو شخص خدا کی ورائیت کے اثبات میں ان انتہاؤں تک چلا جاتا ہو اس کو ہمہ الٰہیت (ہمہ اوست) کے قائل ہونے کا الزام دینا مشکل ہی معلوم ہوتا ہے۔ جس امر کی ابن عربی تاکید کرنا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ حقیقت الٰہی اس کے مظاہر سے بالکل ممیز اور ماوراء ہے لیکن یہ کہ مظاہر بہر اعتبار حقیقت الٰہی سے جدا نہیں جو بہر نوع ان کو محیط ہے۔ نگینے اور گراں بہا پتھروں کی طرح جن کی علامت پر قبل ازیں اظہار خیال کیا جاچکا ہے۔ الٰہی تجلی یا وحی کا وصول کرنے والا یوں معلوم ہوتا ہے کہ اُس وحی کو جو وہ وصول کرتا ہے، ''رنگت دے دیتا'' ہے یا بالفاظ دیگر یہ کہ وحی اپنے وصول کرنے والے کے ساتھ تطابق پیدا کرلیتی ہے لیکن اس سے عمیق تر نقطہ نظر سے دیکھیں تو خود وصول کرنے والا بھی صورتِ تعیین اوپر ہی سے پاتا ہے۔ روح کے ذریعے خواہ وحی الٰہی کے توسط سے، تاکہ ''ظرف اور مظروف'' کا حقیقت الٰہی جو ان سے ماوراء ہے، احاطہ کرلے۔

اس اصول کا اطلاق معرفت پر بھی ہوتا ہے اور ہستی پر بھی، دل کے اندر رونما ہونے والے ملکوتی ماہیتوں

کے مشاہدے پر بھی اور کائنات پر بھی کہ اسے ذاتِ اقدس کی تجلی سمجھا جانا چاہیے۔ دونوں صورتوں میں تجلی کا وصول کنندہ اس کے انداز و اطوار کی تعیین بھی کرتا ہے اور اس کو رنگ بھی دیتا ہے۔ لیکن خود اس کی اپنی تعیین ذاتِ خداوندی کرتی ہے جو تجلی کا سرچشمہ ہے اور جو باہم تکملہ کرنے والی اور متضاد حدود (Terms) کا احاطہ کرنے والی وحدت ہے۔ یہ وہ مرکز ہے جہاں جملہ تضادات یکجان ہو جاتے ہیں اور جو جہانِ کثرت کے جملہ تناقضات و تقابلات سے ماوراء ہے۔ یہ دائرے کا وہ مرکز ہے جس میں سب یکجان ہو جاتے ہیں اور جس کے رُوبرو ذہن متحیر رہ جاتا ہے کیونکہ یہ تقابلات کی ہم آہنگی اس کیفیت کا متضمن ہے جو عقل انسانی کے مقولات (Categories) میں نہیں سما سکتی اور جسے وحدتِ جوہری کہہ کے پنڈ نہیں چھڑایا جا سکتا، جو ہستی کے جملہ ممیزات کا قلع قمع کر دیتی ہے اور جو مرکز کی ماورائی حیثیت کو بمقابلہ ان جملہ تضادات کے جو اس میں تحلیل ہو چکے ہیں، نظر انداز کر دیتی ہے۔ ظاہر و باطن، اوّل و آخر۔ حق و خلق، عاشق و معشوق، عاقل و معقول سب ظاہری تضادات ہیں جو ذاتِ خداوندی میں تحلیل ہو کر رہ جاتے ہیں۔ ذاتِ خداوندی ان تمام تقابلات کو شامل و محیط ہے، بغیر اس کے کہ خود اپنے آپ کو ان میں حل کر دے۔

اسماء و صفات

اگرچہ ذاتِ الٰہی مطلقاً ماوراء اور تفریق و تفاوت سے بلند ہے تاہم اولین درجہ تعین ذات کی سطح پر اس کے بعض اعراض (Modalities) بہر حال موجود ہیں۔ اپنی حالتِ وحدت مطلقہ میں خدا جملہ کیفیات سے بلند ہے۔ چنانچہ اس سطح کو ناقابل تقسیم اور مشروطِ وحدت، بالفاظِ دیگر احدیت کہا جاتا ہے۔ لیکن واحدانیت یا واحدیت کی سطح پر وہ اعراض یا کیفیات موجود ہیں جن سے ہستی کی تمام تر کیفیات اور معرفت کے جملہ اعراض صادر ہوتے ہیں۔ یوں گویا خدا تمام کیفیتوں سے بلند ہے اور اس کے باوصف ان سے خالی نہیں جیسا کہ اس صوفیانہ قولِ معروف سے متبادر ہوتا ہے۔ ''صفاتِ خدا، خدا نہیں، مگر اس کے سوا نہیں۔''

یہ شہادت کہ ''لا الہ الا اللہ'' (کوئی اِلٰہ نہیں سوا اللہ کے) انہی ظاہری متضاد نسبتوں کی متضمن ہے، ایک طرف تو خدا سے ہر کیفیت اور ہر صورتِ خدائی منفی کر لی جاتی ہے چنانچہ وہ مطلقاً ماوراء ہو جاتا ہے۔ اس طریق کو تنزیہہ کہا جاتا ہے۔ دوسری طرف یہی قاعدہ اس امر کا ضامن ہے کہ کوئی کیفیت بھی ایسی نہیں ہو سکتی جو صفتِ خداوندی سے کاملاً جدا ہو، چنانچہ لازم ہے کہ وہ حقیقتِ خداوندی کا پرتو ہو اس لئے کہ اسے اسی سے مشابہہ قرار دیا جاتا ہے۔ ابن عربی کی رائے میں ''صفات'' و ''ذات'' کا رشتہ تنزیہہ اور تشبیہ کے مابین ہے مگر ساتھ ہی وہ اس امر کا اثبات بھی کرتا ہے کہ خدا اور اس کی مملوکہ صفات ماوراء ہیں اور ساری کونی صفات انہی صفاتِ الٰہی کا پرتو اور

انعکاس ہیں۔

اگر چہ صفاتِ الٰہی بے شمار ہیں لیکن اسلامی وحی کی رُو سے بطور ملخص ایک واضح مقدار ان اسماء کی وضع کرلی گئی ہے جن کے ذریعے قرآن میں خدا کو بیان کیا گیا ہے۔ یہ اسماء دراصل الٰہی امکانات ہیں جو کائنات کو محیط ہیں۔ خدا انہی کے وسیلے سے اپنی تجلیات کا اظہار دنیا میں بھی اسی طرح کرتا ہے جس طرح قرآن میں۔ اس اعتبار سے اسماء خدا تک پہنچانے والے طریق ہیں اور وسیلہ ہیں جن کی مدد سے آدمی حقیقت الٰہی کی وحدت آموز معرفت تک رفعت پا سکتا ہے اور چونکہ معرفت کے بھی اساسی پہلو ہیں اور ہستی کے بھی اس لیے وہ کائنات میں بھی اپنا جلوہ دکھاتے ہیں اور روحانی اور معنوی زندگی میں بھی جہاں وہ فکر و تامل کا موضوع بن جاتے ہیں، ابن عربی انہی کے توسط سے عمل تخلیق کا بھی معائنہ کرتا ہے اور روحانی تکمیل کا بھی۔ یہی سبب ہے کہ اس کے مشاہدۂ کائنات کے ہر پہلو میں اسماء وصفات بنیادی کردار ادا کرتے ہیں اور ایک ایسی زبان مہیا کرتے ہیں جو قرآنی مصطلحات پر مبنی ہے اور جس کی مدد سے ابن عربی اپنے صوفیانہ عقائد کو معرضِ اظہار میں لاتا ہے۔

وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نمائندہ حکماء

قاضی قیصر الاسلام

شہاب الدین سہروردی مقتول

شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ الاشراق مقتول کے معروف نام سے موسوم کیے جاتے ہیں، بارہویں صدی کے اوائل میں پیدا ہوئے۔ آپ کی جائے پیدائش سہرورد ہے جہاں آپ لگ بھگ ۵۵۰ھ میں پیدا ہوئے۔ چھتیس سال کی عمر میں سلطان صلاح الدین نے آپ کو آپ کے ملحدانہ تصورات کی بنا پر ۵۸۶ھ میں قتل کرا دیا۔ انہوں نے ماجد جیلی سے جو شارح الرازی کے استاد گذرے ہیں فلسفہ سیکھا، نیز اصول فقہ اور علم و حکمت کی تعلیم بھی حاصل کی۔[1]

اشراقی فلسفہ کی اساسی خصوصیات میں سے یہ بات قابل ذکر ہے کہ شیخ اپنی عقلی حریت پسندی اور دقت نظری کے باعث معمولی مواد سے ایک مکمل فکری نظام تشکیل دیتے ہیں۔ وہ ایسا کرتے ہوئے معمولی سی تقلید کو بھی گوارا نہیں کرتے۔ موصوف بہت سے بنیادی مسئلوں میں افلاطون سے اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ آپ کا اختلاف ارسطو سے بھی ہے جسے آپ اپنے فلسفیانہ نظام کے لئے بڑی اہمیت کا حامل سمجھتے ہیں۔ اس پر وہ بے لاگ تنقید کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ ارسطو کی منطق کو بھی وہ بڑی غائر نظر سے دیکھتے ہیں اور اس کو اپنی فکر کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں اور اس کے نقائص کو اجاگر کرتے ہیں۔ مثلاً ارسطو کے نزدیک منطقی تعریف جنس و فصل کا اجتماع ہے۔[2] مگر شیخ کے اشراقی فلسفہ کا یہ دعویٰ ہے کہ جس شے کی تعریف مقصود ہوتی ہے ہم اس کی متمائز صفت سے، جس کو کسی دوسری شے پر محمول نہیں کیا جا سکتا، اس شے کے علم تک نہیں پہنچ سکتے۔ مثلاً کسی گھوڑے کی یہ تعریف کہ وہ ہنہنانے والا جانور ہے ہم حیوانیت کو اس لئے سمجھ جاتے ہیں کہ ہم کو بہت سے جانوروں کا علم ہے۔ جن میں یہ صفت موجود ہے۔ لیکن ہنہنانے کی صفت کو سمجھنا ناممکن ہے۔ کیونکہ یہ صفت اس شے کے سوا جس کی تعریف کی جا رہی ہے کہیں

اور دوسری شے میں نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا ایک ایسے شخص کے لئے کہ جس نے گھوڑا کبھی نہیں دیکھا ہے، گھوڑے کی یہ معمولی تعریف محض بے معنی ہوگی چنانچہ ایک حکمیاتی اصول کی حیثیت سے ارسطا طالیسی تعریف بالکل بے سود ہے۔ شیخ کا دعویٰ ہے کہ صحیح تعریف میں تمام صفات لازمہ شامل ہوں گی جو مجموعی حیثیت سے اس شے کے علاوہ جس شے کی تعریف کی جاتی ہے۔ کہیں اور نہ پائی جائیں۔ انفرادی طور پر یہ ممکن ہے کہ وہ دوسری چیزوں میں بھی موجود ہوں۔

اشراقی فلسفہ کی جدت پسندی یہ ہے کہ اس نے متداول اصطلاحات کو تبدیل کردیا ہے۔ اس نظام میں دلالت مطابقی کو دلالت قصد، دلالت تضمنی کو دلالت حیطہ اور دلالت التزامی کو دلالت التطفل اور جزئی کو شاخصی کا نام دیا جاتا ہے۔ مشائی نظام میں جہاں حد تام دو جزو ذاتی سے مرکب ہوتی ہے، ایک عام جس کو وہ جنس قریب اور دوسرا خاص جس کو وہ فصل قریب کہتے ہیں۔ مثال کے طور پر انسان کی تعریف حیوان ناطق سے کی جاتی ہے، اس میں حیوان جزو عام ہے جو علاوہ انسان کے دوسرے حیوانوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن ناطق جزو خاص ہے جو صرف انسان ہی کے ساتھ ہے۔

اہل منطق نے قضیوں کی جو اقسام بنائی ہیں ان میں ایک قسم قضیہ موجبہ ہے، کیونکہ موضوع کی طرف اگر محمول کی نسبت ضروری ہو تو وہ قضیہ ضروریہ ہے۔ اگر اس کا عدم ضروری ہے تو وہ قضیہ ممتنع ہے اور اگر اس کا عدم اور وجود کوئی ضروری نہیں تو وہ قضیہ ممکنہ ہے۔ مثلاً ''انسان حیوان ہے'' قضیہ ضروریہ ہے کیونکہ انسان کے لئے حیوان ہونا ضروری ہے۔ اور یہ قضیہ کہ ''انسان پتھر ہے'' ممتنع ہے کیونکہ انسان کے لئے پتھر نہ ہونا ضروری ہے۔ اور یہ قضیہ کہ ''انسان کاتب ہے'' قضیہ ممکنہ ہے کیونکہ انسان کے لئے کتابت اور عدم کتابت کوئی بھی لازم نہیں بلکہ یہ ہر دو صورتیں ممکن ہیں۔ اور اس طور پر اہل منطق نے بہت سی جہتیں نکالی ہیں لیکن شیخ اشراق کے مطابق ان جہتوں کی ضرورت نہیں بلکہ ہر قضیہ صرف موجبہ ضروریہ ہے۔ کیونکہ ہر ممکن کے لئے امکان اور ہر ممتنع کے لئے امتناع اور ہر واجب کے لئے وجوب ضروری ہے۔ اس لئے اگر ان تمام جہات کو محمول کا جزو قرار دے لیا جائے تو ہر قضیہ موجبہ ضروریہ ہو جائے گا، مثلاً ہر انسان کے لئے حیوان ہونا ضروری ہے، ہر انسان کے لئے کتابت کا امکان ضروری ہے اور ہر انسان کے لئے پتھر ہونے کا امتناع ضروری ہے۔ ایسی صورت میں قضیہ سالبہ بھی موجبہ کی صورت اختیار کرے گا۔ یعنی انسان کے پتھر نہ ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ انسان کے لئے پتھر ہونے کا امتناع ضروری ہے۔ اس طور پر اہل منطق نے اشکال اربعہ کے منتج ہونے کے لئے جو مختلف شرائط لگائی تھیں اور ان شرائط کی بنیاد پر ہر شکل کے ضروب نتیجہ کہ جو مختلف ہو گئے تھے، ان سب ضروب کو شیخ نے ایک ہی ضرب میں تبدیل کردیا۔ نتیجہ جو دو موجبہ کلیہ ضروریہ سے مرکب ہوتا ہے کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک قضیہ موجبہ کلیہ ضروریہ ہوتا ہے۔ اس لئے وہ قضیہ جزئیہ کو کلیہ فرض کرتے ہیں اور سالبہ کو موجبہ معدولہ بنالیتے ہیں۔

اشراقین کے نزدیک وجود، وحدت، کثرت، وجوب وامکان، لونیت وغیرہ اعتباری صورت حال ہیں اور خارج میں ان کا وجود نہیں مشائین ان کو زائد علی الماہیت مانتے ہیں۔

مشائین کے برعکس اشراقین کے نزدیک جسم، ہیولی اور صورت سے مرکب نہیں ہے بلکہ وہ ایک مقدار کا نام ہے جو امتدادات ثلاثہ یعنی طول وعرض وعمق کو قبول کرتی ہے۔ اشراقین کے نزدیک مقدار چونکہ خود جسم، مادہ اور محل ہے، اس لئے کسی جسم کے بڑھنے اور گھٹنے کے معنی یہ ہیں کہ خود جسم مادہ ومحل میں اضافہ ونقصان ہوا اور یہ اس وقت تک ناممکن ہے جب تک خود جسم میں اضافہ ونقصان نہ ہو۔ اس لئے اشراقین تکاثف حقیقی اور تخلل حقیقی کو نہیں مانتے بلکہ تخلل کی صورت میں جسم کے اجزا منتشر ہو جاتے ہیں اور ان کے درمیان ایک جسم لطیف حائل ہو جاتا ہے۔ مثلاً دھنی ہوئی روئی کے اجزا جب ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتے ہیں تو ان کے درمیان ہوا داخل ہو کر اس کی جسامت کو بڑھا دیتی ہے اور اگر اس کو دبا دیا جائے تو اس کی جسامت کم ہو جاتی ہے کیونکہ ان کے درمیان کی ہوا نکل جاتی ہے۔[3]

اشراقین کی مابعد الطبیعات سے ہمیں یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے ملک کے افکار میں کتنا گراں قدر اضافہ کیا ہے۔ شیخ کہتے ہیں کہ ایک متعلم کو ارسطو کے فلسفہ ومنطق اور تصوف سے بڑی حد تک واقف ہونا چاہئے، اگر وہ ماورائی فلسفہ کے خالص عقلی پہلو کو اچھی طرح سمجھنا چاہتا ہے۔ عصبیت سے اس کے ذہن کو پاک رہنا چاہئے تاکہ وہ تدریجاً اس حاسہ باطنی کو نمو عطا کر سکے۔ جس کا فریضہ یہ ہے کہ جس چیز کو عقل محض نظری اعتبار سے سمجھ لیتی ہے اس کی اصلاح وتصدیق کرے۔ تنہا یہ عقل ادراک کرنے کے قابل نہیں۔ اس کو ہمیشہ ''ذوق والہام'' سے جو اشیا کے ادراک کا پُر اسرار جوہر ہے، مدد لینی چاہئے جو مضطرب روح کو علم وسکون بخشتا ہے۔ اور شکوک کو دائمی طور پر ختم کر دیتا ہے۔ یہاں ہم اس روحانی تجربہ کے خالص تفکری پہلو یعنی باطنی ادراک کے نتائج سے بحث کریں گے جن کو فکر انسانی منضبط ومنظم کرتی ہے۔ لہٰذا اب ہم اس اشراقی افکار کے مختلف موضوعات پر غور کریں گے۔

وجودیات سے بحث کرتے ہوئے اشراقین کا مؤقف یہ ہے کہ تمام موجودات کی حقیقت مطلقہ نور قاہر ہے۔ اور یہ مبدا نور مطلق جس کی ماہیت میں ایک استمرار تجلی داخل ہے۔ نور سے کوئی چیز زیادہ مرئی نہیں اور اس مرئیت کی تعریف، تحصیل حاصل ہے۔[4] لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ نور کی ماہیت ظہور ہے۔ اگر ظہور کوئی ایسی صفت ہے جو نور پر زاید ہے تو پھر اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نور بالذات مرئی نہیں بلکہ یہ ایک ایسی شے کے وسیلے سے مرئی بن جاتا ہے جو از خود مرئی ہے۔ اور اس سے یہ فضول نتیجہ نکلتا ہے کہ نور کے علاوہ ایک اور بھی چیز ہے جو نور سے زیادہ مرئی ہے۔ گویا نور اولی کے وجود کی علت خود اس نور اول سے خارج نہیں اور اس اولین قوت کے علاوہ جو کچھ ہے وہ قائم بالغیر اور ممکن الوجود ہے۔ ظلمت کوئی ایسی متمائز شے نہیں جو کسی قائم بالذات ماخذ سے ظہور کرتی ہے۔ مجوسیوں کا یہ تصور تھا کہ نور وظلمت دو متمیز حقیقتیں ہیں۔ ان کو دو ممیز عوامل تخلیقی پیدا کرتے ہیں اور یہ تصور ایک صریح غلطی پر منحصر

ہے۔ قدیم ایرانی فلسفی زرتشتی مسلک کے پیرووں کی طرح ثنویت پر اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ ایک سے صرف ایک ہی صادر ہوسکتا ہے اور اسی بنیاد پر انہوں نے یہ قرار دیا تھا کہ نور و ظلمت کے دو مستقل مآخذ ہیں۔ ان دونوں کا باہمی تناسب کسی تناقص پر مبنی نہیں بلکہ ان میں وجود و عدم کا ربط ہے۔ گویا نور کے اثبات میں ہی اس کی نفی پوشیدہ ہے، یعنی یہ خود کو قائم رکھنے کے لئے ظلمت کو منور کر دیتا ہے۔ اولین نور تمام حرکات کا مبدا ہے۔ لیکن تبدیلی مقام اس کی حرکت نہیں بلکہ حرکت کا سبب منور کرنے کی خواہش ہے اور اس کا جوہر بھی یہی ہے۔ اور یہی وہ خواہش ہے جو نور کو مضطرب کر دیتی ہے تاکہ یہ اپنی شعاعوں کو تمام چیزوں پر منعکس کر کے ان میں زندگی کی ایک روح پھونک دے۔ اس سے جو تجلیات نمو کرتی ہیں ان کی تعداد لامحدود ہے اور ایسی تجلیات جن کی روشنی شدید ہوتی ہے وہ دوسری تجلیات کا سرچشمہ بن جاتی ہیں اور آہستہ آہستہ ان کی روشنی میں انحطاط پیدا ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ تجلیاں دوسری تجلیوں کو پیدا کرنے کی صلاحیت کھو دیتی ہیں۔ یہ تمام تجلیات ایسے ذرائع یا علم کلام کی زبان میں وہ ملائکہ ہیں جن کے وسیلے سے نور اول وجود کی بے شمار اقسام کو حیات و قیام بخش دیتا ہے۔ مقلدین ارسطو نے غلط فہمی کی بنا پر عقول کی تعداد کو عقول عشرہ تک محدود کر رکھا تھا اور فکر کے شمار میں بھی انہوں نے غلطی کی ہے۔ نور اول کے امکانات لامتناہی ہیں۔[5] اور یہ تمام کائنات بشمول اپنی کثرت کے اسی لامتناہیت کا محض جزوی ظہور ہے جو اس کی پشت پر مخفی ہے۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ ارسطو کے مقولات محض، اضافی اعتبار سے تو درست ہیں تاہم فکر انسانی کے لئے یہ محال ہے کہ تصورات کی ان گنت اقسام کو اپنے حیطہ فہم میں لاسکے۔ جن کے مطابق یہ نور اولی ان اشیا کو منور بناتا ہے جو غیر نور ہیں اور نور اولیٰ کی حسب ذیل تجلیات میں ہم امتیاز و تفریق کر سکتے ہیں:-

(۱) **نور مجرد یعنی عقل کلی:** اس نور کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔ یہ عقل اپنے علاوہ کسی اور شے کی صفت (جوہر ہے) نہیں بنتی۔ اس سے نور کی مختلف نیم شعوری، شعوری اور شاعر بالذات صورتیں ابھرتی ہیں اور یہ بہ اعتبار تنویر باہدگر مختلف ہوتی ہیں۔ ان کو اپنے مآخذ سے جس قدر قرب و بُعد ہوتا ہے اسی لحاظ سے ان کی تنویر میں کمی یا زیادتی ہوتی رہتی ہے۔ انفرادی عقل یا جسے روح بھی کہا جاتا ہے نور اول کی ایک دھندلی سی تصویر یا عکس بعیدہ ہے۔ نور مجرد خود کو بالذات جانتا ہے۔ اور کسی ''غیر انا'' کا پابند نہیں ہوتا جو اس کے وجود کو منکشف کر سکے۔ شعور یا علم ذات نور مجرد کا جوہر ہے۔ یہی نور مجرد کو نفی نور سے متمیز کرتا ہے۔

(۲) **نور عارضی یا نور حادث (صفت):** ایسا نور ہے جس کی کوئی نہ کوئی صورت ہوتی ہے اور جو اپنے علاوہ بھی کسی اور چیز کی صفت بن جانے کی صلاحیت رکھتا ہے (مثلاً ستاروں کا نور یا دیگر اجسام کی مرئیت)۔ اس نور کو نور محسوس بھی کہا جاتا ہے۔ یہ بھی نور مجرد ہی کا عکس بعیدہ ہے جو بعد کی وجہ سے اپنی شدت کھو بیٹھتا ہے کیونکہ مسلسل عمل انعکاس دراصل مدھم کرنے والا عمل ہے۔ تجلیات کا بتدریج تواتر اپنی شدت کو زائل کرتا جاتا ہے جو مسلسل انعکاس کے باعث اس قدر دھندلی پڑ جاتی ہیں کہ ان کی مستقل

حیثیت ختم ہو جاتی ہے اور بغیر کسی دوسری شے کے سہارے کے خود کو قائم نہیں رکھ پاتیں۔ ان ہی تجلیات پر یہ نور حادث مبنی ہوتا ہے۔ گویا اسے ایک ایسی صفت کہہ سکتے ہیں جو اپنا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں رکھتی۔ چنانچہ نور حادث اور نور مجرد کا تعلق علت و معلول کا تعلق ہے۔ تاہم معلول کوئی ایسی شے بھی نہیں جو اپنی علت سے بالکل جداگانہ طور پر ممیز ہو۔ یہ ایک ایسی مفروضہ علت کا ایک تغیر یا ضعیف صورت حال ہے۔ نور مجرد سے علیحدہ جو شے بھی ہو وہ نور عارضی کی علت نہیں ہو سکتی کیونکہ نور حادث محض ایک وجود ممکن ہے اور اسی لئے اس کی نفی بھی کی جا سکتی ہے اور اس کو اجسام سے ان کی ماہیت میں بغیر کسی تبدیلی کے علیحدہ کیا جا سکتا ہے۔ جسم منور کا جوہر یا ماہیت، اگر نور حادث کی علت ہوتی، تو اس کو نور سے ظلمت میں لے آنے کا عمل محال ہو جاتا اور ایک غیر فاعل[6] علت کو ہم حیطہ خیال میں نہ لا سکتے۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شیخ الاشراق اشاعرہ کے افکار سے متفق ہیں۔ ان کے نزدیک ارسطو کے مادۂ اولیٰ جیسی کسی چیز کا وجود نہیں اور نفی نور یعنی ظلمت کا وجود یقینی ہے۔ گویا ظلمت معروض نور ہے۔ جوہر و عرض کے علاوہ تمام مقولات کی اضافیت کی تعلیم میں بھی یہ مکتبہ فکر اتفاق کرتا ہے۔ مگر جہاں تک اشاعرہ کے نظریہ علم کا تعلق ہے وہ اس میں اس حد تک اصلاح کرتے ہیں جس حد تک وہ انسانی علم میں ایک عنصر فعال کو تسلیم کرتے ہیں۔ ہمارے علم کے معروضات سے ہمارا رشتہ مکمل طور پر انفعالی نہیں ہوتا۔ انفرادی روح، خود بھی ایک تجلی ہونے کے اعتبار سے معروض علم کو عمل علم کے دوران منور کرتی ہے۔ اس کے نزدیک یہ کائنات تنویر فعال کا ایک شدید عمل ہے۔ لیکن حقیقی نقطۂ نظر سے یہ تنویر و تجلی اولین نور کی لامتناہیت کا ایک جزوی اظہار ہے جو کچھ ایسے قوانین کے تحت منور کر سکتی ہے جن کا ہمیں کوئی علم نہیں۔ فکر کے مقولات بے شمار ہیں۔ جن میں سے ہماری فکر صرف چند مقولات کے تحت ہی عمل کرتی ہے۔

کونیات کے ضمن میں اشراقی فلسفہ کا موقف یہ ہے کہ وہ تمام اشیا جو ''غیر نور'' ہیں دراصل کیت مطلق یا مادۂ مطلق ہیں۔ یہ محض نور کے اثبات کا دوسرا پہلو ہے۔ ارسطو کے مقلدین کے موقف کے تحت یہ کوئی مستقل وجود نہیں۔ یہ صورت حال کہ ابتدائی عناصر بہم دیگر متغیر و متبدل ہوتے ہیں اسی مادۂ مطلق کی طرف ایک اشارہ ہے جو اپنے تمام مختلف درجات کی کثافت کے مادی وجود کے مختلف دوائر تشکیل دیتا ہے اور یوں تمام موجودات کی اساس کو دو واضح اصناف میں بانٹا جا سکتا ہے۔

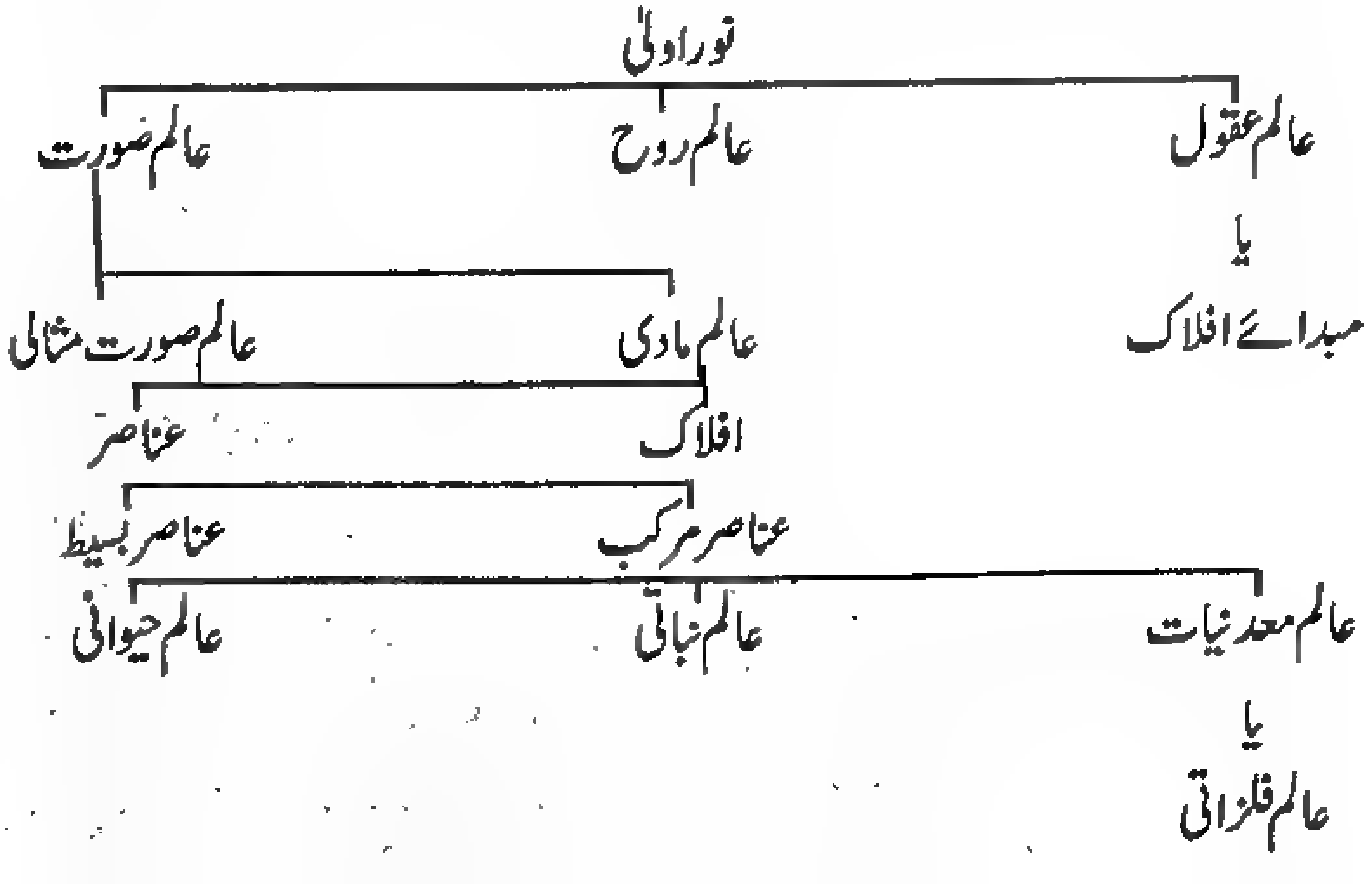
(۱) ایسا وجود جو ماورائے مکان ہے۔ یعنی نامعلوم جوہر یا اشاعرہ کے سالمات۔

(۲) وہ وجود جو قطعاً مکان میں موجود ہے یعنی صور ظلمت مثلاً وزن، بو، ذائقہ وغیرہ۔

چنانچہ ان ہر دو وجودوں کے باہم اجتماع پر مادۂ مطلق مشتمل ہے۔ یعنی ایک مادی جسم ظلمت اور نامعلوم جوہر کے اجتماع کی صورت ہے جس کو نور مجرد منور کر دیتا ہے۔ سوال اٹھتا ہے کہ آخر ظلمت کی مختلف صورتوں کی علت

کیا ہے؟ چنانچہ اس سلسلے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بھی نور ہی کی صورتوں کی طرح اپنے وجود کے لئے نورِ وجود کے لئے نورِ مجرد کی پابند ہے جس کی مختلف تجلیات سے موجودات میں کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ صورتیں جن کی اساس پر اجسام باہم دیگر متمائز قرار پاتے ہیں، یہ صورتیں مادۂ مطلق کی ذات میں موجود نہیں ہیں۔ کمیت مطلق اور مادۂ مطلق ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔ اگر یہ صورتیں مادۂ مطلق کی ماہیت میں موجود ہوں تو ظلمت کی صورتوں کی حد تک تمام اجسام باہم مشابہ ہوں گے۔ لیکن ہمارا عام مشاہدہ بہرطور اس کی تردید کردیتا ہے۔ لہٰذا ظلمت کی صورتوں کی علت مادہ مطلق نہیں ہے اور چونکہ اختلاف صور کی علت سے کسی اور چیز کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اس لئے یہ ناگزیر ہو جاتا ہے کہ نور مجرد کی مختلف تجلیات اسی کا نتیجہ ہیں۔ نور و ظلمت کی صورتوں کو وجود نور مجرد سے ماخوذ ہے۔[7]
جسم مادی کا تیسرا عنصر یعنی نامعلوم جوہر یا سالمہ نور کے اثبات ہی کا ایک لازمی پہلو ہے۔ اس کے علاوہ کچھ نہیں۔
لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ جسم بہ حیثیت مجموعی قطعی نورِ اول پر قائم ہے اور تمام کائنات در حقیقت دوائرِ وجود کا ایک مسلسل استمرار ہے۔ اور یہ سب اسی ابتدائی نور پر ہی قائم ہیں جو مبدائے نور سے قرب رکھتے ہیں۔ ان میں تجلی کا حصول زیادہ سے زیادہ ہوتا ہے۔ ہر دائرے کے موجودات کو اور خود ان دوائر کو لامحدود درمیانی تجلیات کے وسیلے سے روشنی حاصل ہوتی ہے جو ''ذی شعور نور'' کی مدد سے وجود کی کچھ صورتوں کو اپنے اندر محفوظ کر لیتے ہیں۔ (انسانوں، حیوانوں اور نباتات میں ایسا ہی ہوتا ہے یا پھر بعض بغیر اس کی مدد کے جیسا کہ فلزات وابتدائی عناصر میں رونما ہوتا ہے)۔
کثرت کا یہ لامتناہی سلسلہ جس کو کائنات کا نام دیا جاتا ہے، ایک سایہ ہے ان بے پناہ تجلیوں کی شعاعوں کا جو نورِ اولیٰ سے آتی ہیں۔ کائنات کی اشیاء میں ان تجلیوں کے سبب جن کی جانب یہ مستقل حرکت میں رہتی ہیں ایک عشق و انس کا جذبہ نمو پاتا رہتا ہے تاکہ وہ حقیقی سرچشمہ نور سے مستفیض ہوتی رہیں۔ گویا یہ کارخانہ عالم محبت و عشق کا ابدی ڈرامہ ہے۔

ہستی یا وجود کے جو مختلف عوامل ہیں ان کو ہم ذیل میں اجمال کے ساتھ پیش کرتے ہیں:۔



پچھلے صفحہ میں جو خاکہ دیا گیا ہے وہ وجود کی عام ماہیت کا اجمال تھا۔ اس کی تقسیم اب ہم عمل کائنات یعنی جو کچھ "غیر نور" کی تفصیل دے رہے ہیں:[8]

(۱) ازلی: یعنی عقل، ارواح اجرام فلکی، فلک عناصر، زماں وحرکت۔

(۲) وجود ممکن: یعنی مختلف عناصر کے مرکبات۔ افلاک کی حرکت ازلی ہے اور اسی سے دنیا کے مختلف دائرے وجود پاتے ہیں۔ جس کی وجہ سے روح فلکیہ میں سرچشمہ نور سے تجلی کے حصول کی ایک شدید خواہش پائی جاتی ہے۔ وہ مادہ جس سے افلاک بنے ہیں کیمیائی عوامل سے بالکل آزاد ہے۔ ہر فلک اپنا مخصوص مادہ رکھتا ہے جو صرف اسی فلک کے لئے مخصوص ہوا کرتا ہے۔ افلاک اپنی حرکت کی جہت کے لحاظ سے باہم اختلاف رکھتے ہیں اور اس اختلاف کی توجیہ اس طور پر ہوتی ہے کہ قائم رہنے والی تجلی ہر ہر فلک میں مختلف ہوتی ہے۔ حرکت زماں کا صرف ایک پہلو ہے۔ گویا یہ زماں کے عناصر کو یکجا کرتا ہے اور جب یہ عناصر خارج میں آجاتے ہیں تو اس صورت حال کو حرکت کہا جاتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل کی درجہ بندی محض سہولت کا ایک امتیازی پہلو ہے۔ مگر یہ تفریق خود زماں کی ماہیت میں اپنا وجود نہیں رکھتی۔ ہم زمان کی ابتدا کو تصور ہی نہیں کر سکتے کیونکہ اس کی ابتدا کے بارے میں خود یہ قیاس آغاز بھی خود زمان کا ہی ایک نقطہ ہوگا۔ لہٰذا زمان وحرکت دونوں ازلی ہیں۔

پانی، ہوا اور خاک تین ابتدائی عناصر ہیں۔ اشراقیوں کے مطابق آگ ایک بادسوزاں ہے۔ ان عناصر کے مرکبات مختلف افلاک کے اثرات کے ماتحت مختلف صورتیں مثلاً سیال، غاز، اور جامد صورتوں میں بدل جاتے ہیں۔ ان ابتدائی عناصر میں تبدل کے عمل سے "تعمیر وتخریب کا عمل ہونے لگتا ہے جو "غیر نور" کے تمام دوائر میں جاری وساری ہے اور وجود کی مختلف صورتوں کو بلند سے بلند تر مرتبوں پر لے جاتا ہے اور ان صورتوں کو تنویر کی قوتوں سے قریب تر کر دیتا ہے۔ بارش، بادل اور بجلی جیسے فطری مظاہر حرکت کی اسی اندرونی قوت کے مختلف اعمال ہیں اور اس امر کی توجیہ اس طور پر کی جاتی ہے کہ اشیا عالم پر اولین نور بالراست یا بلاواسطہ عمل کرتا اور اثر انداز ہوتا ہے۔ تجلی کے حصول کی استعداد کے اعتبار سے اشیا باہم جدا جدا ہیں۔ یعنی بہ الفاظ دیگر کائنات ایک خواہش بلوریں ہے۔

سوال اٹھتا ہے کہ کیا یہ ازلی ہے؟ چنانچہ اس بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ کائنات قوت تنویر کا ایک مظہر ہے اور قوت نور اولیٰ کی حقیقی ماہیت میں داخل ہے۔ لہٰذا جس حد تک کہ کائنات ایک مظہر ہے یہ ایک قائم بالغیر ہستی ہے اور اسی وجہ سے یہ ازلی نہیں۔ لیکن ایک دوسرے معنی میں یہ ازلی بھی ہے۔ ہستی کے تمام مختلف دوائر نور ازلی کی تجلیات کے باعث موجود ہیں۔ بعض تجلیات ایسی ہیں جو براہ راست ازلی ہیں اور ان میں سے کچھ ایسی مدھم ہیں

جن کا ظہور دوسری تجلیات کے اجتماع پر اپنا انحصار رکھتا ہے۔ ان کا وجود ان معنوں میں ازلی نہیں جن معنوں میں ماقبل تجلیات کا ہے۔ مثلاً رنگ اس شعاع یا تجلی کے مقابلے میں ممکن الوجود ہے جو کسی تاریک جسم کو جب کہ وہ اس کے روبرو لایا جاتا ہے، منور کر کے رنگ کو ظہور عطا کرتی ہے۔ چنانچہ کائنات بہ حیثیت ایک مظہر کے ایک وجود ممکن ہے اور چونکہ اس کے ماٰخذ کی نوعیت ازلی ہے اس لئے یہ بھی ازلی ہے۔[9]

نفسی صورت حال پر بحث کرتے ہوئے شیخ کہتے ہیں کہ وہ اجسام جو پست درجہ پر ہیں ان میں حرکت اور نور متلازم نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر پتھر کا وہ ٹکڑا جو منور ہو کر مرئی نظر آتا ہے۔ تاہم اس میں از خود تحریک کی قوت نہیں ہوتی۔ اسی طرح موجودات کے پورے سلسلے پر اگر نگاہ ڈالی جائے تو اس کے بلند ترین مراتب پر ہمیں ایسے افضل درجے کے اجسام بھی نظر آئیں گے جن میں حرکت اور نور بہ یک وقت ملتے ہیں۔ اور تجلی مجرد کے اظہار کے لئے بہترین مقام انسان کی ذات ہے۔ لیکن سوال یہ اٹھتا ہے کہ انفرادی تجلی مجرد جس کو روح کا نام دیا جاتا ہے اپنے مادی لوازمہ (جسم) سے قبل موجود تھی یا نہیں۔ چنانچہ اس سوال کے جواب میں شیخ ابن سینا کے مقلد نظر آتے ہیں اور اس بارے میں انہوں نے دلیل یہ دی ہے کہ انفرادی تجلیات مجردہ نور کی اکائیوں کی حیثیت سے ظہور میں آنے سے پہلے موجود نہیں رہ سکتیں۔ وحدت اور کثرت کے مادی مقولات کا اطلاق تجلی مجرد پر نہیں ہو سکتا۔ جس کی اصل ماہیت نہ تو وحدت ہے اور نہ کثرت۔ اس میں جو تنوع نظر آتا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ اس کے مادی لوازمات میں تجلی کی تحصیل کے مختلف درجات ہیں۔ تجلی مجرد یا روح اور جسم میں جو ربط ہے وہ علت و معلول کا ربط نہیں بلکہ ان دونوں کے درمیان میں عشق بطور ذریعہ اتحاد کے کام کرتا ہے۔ جو جسم تجلی کا خواہشمند ہوتا ہے وہ روح کے وسیلے سے اس تجلی کو حاصل کرتا ہے کیونکہ روح کی فطرت ہی کچھ اس طرح کی ہے کہ وہ جسم میں اور سرچشمۂ نور میں براہ راست تعلق قائم کرنے میں حائل ہوتی ہے۔ مگر روح اس نور کو جو یہ براہ راست حاصل کرتی ہے تاریک اور ٹھوس جسم میں منتقل نہیں کر سکتی کیونکہ یہ جسم بہ اعتبار اپنی صفات کے ہستی کی ایک مخالف سمت میں واقع ہے۔ ان دونوں میں تعلق پیدا کرنے کے لئے ایک واسطہ کی ضرورت ہے۔ یہ واسطہ ایک ایسی چیز ہے جو نور اور ظلمت کے درمیان واقع ہے۔ یہ واسطہ روح حیوانی ہے۔ یہ ایک گرم، لطیف اور شفاف بخار ہے جس کا مخصوص مقام قلب کی بائیں جانب ہے۔ لیکن یہ پورے جسم میں گردش بھی کرتا ہے۔ چونکہ روح حیوانی میں اور نور میں ایک جزوی مماثلت ہے اسی لئے تاریک راتوں میں بری جانور آتش روشن کی جانب لپکتے ہیں اور سمندری جانور اپنے آبی مسکن کو چھوڑ کر چاندنی رات کے دلنشین مناظر سے لطف اندوز ہونے کے لئے باہر خشکی پر نکل آتے ہیں۔ غرض معلوم یہ ہوا کہ ہستی کے بلند ترین مراتب طے کرنا اور زیادہ سے زیادہ تجلی کا حصول انسان کا نصب العین ہے اور اس طرح سے وہ بتدریج عالم صور سے مکمل نجات پا لیتا ہے۔ لیکن یہ مقصد اعلیٰ کس طور پر متحقق ہو سکتا ہے؟ لہٰذا اس کا جواب یہ ہے کہ علم و عمل سے۔ عقل اور ارادے دونوں کو متبدل کرنے سے، فکر و عمل کے اتحاد سے اس کا حصول ممکن ہے۔

تحقق نصب العین کے ذرائع کا اجمال یہ ہے:۔

(الف) علم: تجلیِ مجرد جب خود کو کسی اعلیٰ جسم سے متعلق کر دیتی ہے تو وہ کچھ ملکات یعنی نور و ظلمت کی قوتوں کے عمل سے اپنے آپ کو نمو دیتی ہے۔ جس میں سے اول الذکر حواس خمسہ ظاہری و باطنی پر مشتمل ہے۔ مثلاً حسی مرکز، تخیل و فہم، حافظہ و تصور وغیرہ اور آخر الذکر نشو و نما اور نظام ہضم کی قوتوں پر اور محض سہولت کے لحاظ سے ملکات کی تقسیم اس طور پر کی جاتی ہے۔ ایک ملکہ تمام افعال کا سر چشمہ بن سکتا ہے اور دماغ کے وسطی حصہ میں صرف ایک ہی قوت ہے لیکن مختلف نقطہ ہائے نظر سے اس کو جدا جدا ناموں سے موسوم کیا گیا ہے۔ ذہن یا نفس ایک وحدت ہے جسے سہولت کی خاطر ایک کثرت سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا اس قوت کو جو دماغ کے وسط میں واقع ہے اس تجلی مجرد سے ممیز کرنا چاہیے جو انسان کا اصل جوہر ہے۔ اشراقی مفکرین ذہن فاعل اور روح منفعل میں ایک تفریق کرتے ہیں۔ تاہم ان کی تعلیم یہ ہے کہ مختلف ملکات ایک پُر اسرار طریقہ پر روح سے مربوط ہوتے ہیں۔

ان کی نفسیات تعقل میں ان کا نظریہ، رویت ایک ایسی چیز ہے جس میں بہت زیادہ جدت اور اپج پائی جاتی ہے۔[10] گویا وہ شعاع نور جس کی بابت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ آنکھ سے نکلتی ہے یا تو جوہر ہے یا صفت۔ اگر وہ صفت ہے تو وہ ایک جوہر سے دوسرے جوہر میں منتقل نہیں کی جاسکتی۔ اس کے برعکس اگر وہ جوہر ہے تو شعوری طور پر یا اپنی خلقی ماہیت سے مجبور ہو کر متحرک ہوگی۔ شعوری حرکت حیوان سے سرزد ہوتی ہے جو اشیاء کا ادراک کرتا ہے۔ چنانچہ ایسی صورت میں ادراک کرنے والی ہستی انسان نہیں بلکہ شعاع ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ شعاع کی حرکت اس کی ماہیت ہی کی ایک صفت ہے تو اس کی کوئی وجہ نہیں کہ وہ ایک خاص جہت میں حرکت کرے اور دوسری سمتوں میں حرکت نہ کرے۔ چنانچہ شعاع نور کی بابت یہ خیال کرنا کہ وہ آنکھ سے طلوع ہوتی ہے درست نہیں۔

علاوہ ازیں حواس و عقل کے بعد علم کا ایک اور منبع ہے جس کو ذوق کہا جاتا ہے۔ یہ ایک ادراک داخلی ہے جو ہستی یا وجود کے غیر زمانی و غیر مکانی عالموں کو ظاہر کرتا ہے۔ فلسفہ یا تصورات خالص پر غور و تامل کی عادت جب نیکو کاری سے اتحاد پیدا کر لیتی ہے تو اس عمل سے اس پر اسرار حاسہ کی تربیت ہوتی ہے۔ یہ حاسہ عقل سے ماخوذ نتائج کی تصدیق میں معاون ہوتا ہے۔

(ب) ہستیٔ فعال کی حیثیت سے انسان میں حسب ذیل قوائے محرکہ پائے جاتے ہیں:۔

۱۔ عقل یا روح ملکوتی: یہ قوت امتیاز و فہم اور اشتیاق علم کا سر چشمہ ہے۔

۲۔ روح حیوانی: یہ غضب، شجاعت، اقتدار و بلند حوصلگی کا ماخذ ہے۔

۳۔ روح بہیمی: یہ نفس پرستی، اشتہا اور شہوانی جذبات کا منبع ہے۔ اس میں پہلی صورت حال تو حکمت کی جانب رہنمائی کرتی ہے اور اس کے علاوہ دیگر صورتیں اگر ان کو عقل کے تابع رکھا جائے تو یہ شجاعت اور پاکیزہ اعمال کی طرف لے جاتی ہیں اگر ان صورتوں میں ہم آہنگی اور

تطابق سے کام لیا جائے تو پھر ان سے عدل وفضیلت جیسی صفات کا ظہور ہوتا ہے۔ نیکیوں کے وسیلے سے روحانی ارتقا کا امکان اس امر کا اظہار ہے کہ یہ عالم ایک بہترین ممکنہ عالم ہے۔ اشیاء جس طور پر موجود ہیں نہ اچھی ہیں اور نہ بری بلکہ ان کا غلط استعمال اور ان کے بارے میں غلط زاویہ نظر ان کو اچھا یا برا بنا دیتا ہے۔ تاہم اس کے باوجود دنیا میں شر کے وجود سے انکار ممکن نہیں۔ شر موجود ہے لیکن خیر کے مقابلے میں اس کا تناسب بہت کم ہے۔ یہ عالم ظلمت کے صرف ایک حصے سے مخصوص ہے، لیکن کائنات میں ایسے حصے بھی ہیں جو شر سے محفوظ ہیں۔ لہٰذا ایک مشکک جب شر کے وجود کو خدا کی تخلیقی قوت سے منسوب کرتا ہے تو گویا وہ انسانی اور ربانی فعل کے مابین ایک طرح کی مماثلت کو پہلے ہی فرض کر لیتا ہے اور وہ یہ بھول جاتا ہے کہ شے موجود ہے۔ وہ خود اسی کے مفہوم میں آزاد نہیں۔ ربانی فعلیت ان معنوں میں خالق شر نہیں کہی جاسکتی جس طرح انسانی فعلیت کی بعض صورتوں کو ہم شر کی علت گردانتے ہیں۔

گویا معلوم یہ ہوا کہ علم اور نیکی کے اتحاد واتصال سے روح خود کو عالم ظلمت سے نجات دلا لیتی ہے اور جونہی ہم اشیاء کی ماہیت کو جاننے لگتے ہیں، عالم نور سے قرب حاصل کر لیتے ہیں اور اس عالم کی محبت ہم میں شدت اختیار کرتی جاتی ہے۔ روحانی ارتقا کے مراتب بے شمار ہیں۔ جن میں خاص مدارج کا تذکرہ درج ذیل ہے:

۱) ''انا'' کا درجہ ..... یہ وہ مرتبہ ہے جب شخصیت کا احساس انسان پر غالب رہتا ہے اور انسانی افعال کا مبدا و مصدر خود غرضی ہوا کرتی ہے۔

۲) یہ درجہ ''تو نہیں ہے'' کا درجہ ہے ..... اس منزل پر خود انسان اپنی ''انا'' کی گہرائیوں میں گم ہو کر تمام خارجی موجودات سے غافل ہو جاتا ہے۔

۳) یہ درجہ ''میں نہیں ہوں'' کا مرتبہ ہے ..... یہ دوسرے درجہ کا لازمی نتیجہ ہے۔

۴) یہ درجہ ''تو ہے'' کا ہے ..... اس مرتبہ میں ''انا'' کی کلیتاً نفی کی جاتی ہے اور ''تو'' کا اثبات کیا جاتا ہے، جس کا مطلب اپنی ذات کو منشائے الٰہی کے سپرد کر دینے کے ہیں۔

۵) یہ درجہ ''میں نہیں ہوں اور تو نہیں ہے'' کا ہے ..... اس میں فکر کے ہر دو پہلوؤں کی مکمل نفی کی جاتی ہے۔ یعنی یہ کوئی شعور کی حالت ہے۔

ہر مرتبہ پر تجلیات کی شدت کم یا زیادہ ہوتی جاتی ہے اور ان تجلیات کی معیت میں کچھ ناقابل تشریح اصوات بھی ہوتی ہیں۔ موت روح کی روحانی ترقی کو مسدود نہیں کر دیتی۔ اور موت کے بعد انفرادی روحیں کسی ایک روح میں جذب نہیں ہو جاتیں بلکہ یہ ارواح ایک دوسرے سے اسی تناسب کے ساتھ جدا جدا رہتی ہیں جس

نسبت سے ان کو اس زمانے میں تجلی کا حصول ہوا ہے جب کہ وہ اپنے جسدی وجود سے متحد تھیں۔ اشراقی فلسفہ نے لائبنیز کے نظریہ مماثلت غیر ممیزات کی پیش بینی کی ہے۔ اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ کوئی دو ارواح ایک دوسرے سے مماثل نہیں ہیں۔[11] جب یہ مادی مشین جس کو روح بتدریج تجلی کے حصول کے لئے مستعمل رکھتی ہے، زائل یا فنا ہو جاتی ہے تو غالباً روح کوئی دوسرا قالب اختیار کر لیتی ہے اور وجود کے مختلف دائروں میں اعلیٰ سے اعلیٰ مراتب کی طرف بڑھتی جاتی ہے اور کچھ ایسی صورتیں اختیار کر لیتی ہے جو ان دائروں کے ساتھ تخصیص رکھتی ہیں۔ یہاں تک کہ پھر یہ اپنی منزل مقصود تک رسائی حاصل کر لیتی ہے۔ یہ حالت نفی مطلق کی حالت ہے اور شاید بعض ارواح اس دنیا میں واپس بھی آجاتی ہیں تا کہ وہ یہاں اپنے عیوب وضعف کا مداوا کر سکیں۔ اس طرح سے تناسخ کے نظریے کو ہر چند کہ یہ روح کے مستقبل کی توجیہ کے لئے محض ایک امکانی صورت حال ہے، خالصتاً منطقی نقطۂ نظر سے ثابت یا باطل نہیں کیا جاسکتا۔ تمام ارواح اپنے مشترکہ ماخذ کی جانب سرگرم سفر ہیں اور یہ اثر آفریں ماخذ اس سفر کے خاتمہ کے بعد تمام کائنات کو اپنی طرف واپس لوٹا لینے کے لئے عمل کرتا ہے اور اس طرح یہ ماخذ ہستی کے ایک دوسرے دائرہ کا آغاز کرتا ہے تا کہ وہ حسب سابق دور گذراں کی تاریخ کو بہ تمام وکمال پھر پیدا کرے۔

مندرجہ بالا بیان اس ایرانی مفکر (جسے شہید کہا جاتا ہے) کے فلسفہ کا ماحصل ہے۔ دراصل یہی وہ پہلا ایرانی ہے جس نے یہ اعتراف کیا ہے کہ ایرانی فکر کے تمام ترشعبوں میں صداقت کا عنصر موجود ہے اور خود یہ اپنے فلسفیانہ نظام میں ان عناصر صداقت کو دقت نظری سے مرتب کرتا ہے۔ جب وہ خدا کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ تمام محسوس تصوری وجود کا مجموعہ ہے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ایک اعتبار سے ''ہمہ اوست'' کا قائل ہے۔ متقدمین صوفیا کے برعکس کائنات اس کے نظام فکر میں ایک حقیقی شے ہے اور روح انسانی ایک متمیز انفرادی حیثیت کی حامل ہے۔ ایک راسخ العقیدہ متکلم سے وہ اس دعویٰ میں اتفاق رائے رکھتا ہے کہ ہر نور کی انتہا علت نور مطلق ہے جس کی تجلی کائنات کا حقیقی جوہر ہے۔ نفسیاتی مسائل میں وہ ابن سینا کا مقلد ہے اور علم کی اس صورت حال پر وہ زیادہ منضبط و تجربی نظر آتا ہے۔ اخلاقی مفکر کی حیثیت سے وہ ارسطو کا پیروکار معلوم ہوتا ہے جس کے نظریہ آلائیت کی اس نے نہایت ہی جامعیت کے ساتھ تشریح کی ہے اور پھر اس کا ایک بڑا کارنامہ یہ بھی ہے کہ وہ روایتی افلاطونیت کو بالکل ایرانی نظام تفکر میں متبدل کر دیتا ہے۔ جو نہ صرف افلاطون سے قریب ہو جاتی ہے بلکہ اس طرح سے قدیم ایرانی ثنویت پر بھی روحانیت غالب آجاتی ہے۔ اس نے وجود خارجیہ کے تمام پہلوؤں کی توجیہ اس کے اساسی اصول کے حوالے سے کی ہے۔ وہ ہمیشہ تجربہ کی جانب زور دیتا ہے اور طبیعی مظاہر کی توجیہ بھی اپنے نظریہ تجلیات کے پس منظر میں کرتا ہے اور خارجیت جو ''ہمہ اوست'' کی انتہائی داخلیت میں گم ہو چکی تھی شیخ کے نظام فلسفہ میں اجاگر ہو جاتی ہے۔ شیخ کے فلسفہ نے فکر وجذبہ میں ایک کامل اتحاد وآہنگ پیدا کیا ہے۔ اس کے ہمعصروں نے اسے مقتول کہہ کر پکارا ہے جس سے یہ معنی بھی لئے جاسکتے ہیں کہ اس کو شہید نہ سمجھنا چاہیے۔ تاہم مابعد کے صوفیا اور فلاسفہ نے

اس کو احترام کی نظر سے دیکھا ہے۔

اشراقی فلسفہ کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ نور کے ظلمت سے نجات حاصل کر لینے کے معنی یہ ہیں کہ نور کو بحیثیت نور کے شعور ذات حاصل ہو جائے۔

ابن عربی

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی الموحدون کے عہد حکومت میں اسپین کے جنوب مشرقی حصے مرسیہ میں (۵۶۰ھ۔۱۱۶۵ء) پیدا ہوئے۔ تیس سال تک اشبیلیہ میں فقہ و حدیث کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد تیونیسیا منتقل ہو گئے جہاں انہوں نے تصوف سے خاص دلچسپی لی۔ آٹھ دس سال یہاں قیام کے بعد آپ بلاد مشرق اور کچھ مدت تک مکہ معظمہ میں رہنے کے بعد عراق اور شام کی طرف روانہ ہوئے اور بالآخر آپ نے دمشق میں مستقل سکونت اختیار کر لی اور وہیں واصل بہ حق ہو گئے۔ ان کا سن وفات ۶۳۰ھ ہے۔[12]

مولانا عبدالرحمٰن جامی نے آپ کو کثیر التصانیف بزرگ بتایا ہے تاہم ایک محتاط اندازے کے مطابق آپ کی تصانیف کی تعداد تقریباً چار سو ہے۔ ''فتوحات مکیہ'' اور ''فصوص الحکم'' ان کی مشہور ترین تصانیف ہیں۔ فصوص الحکم میں آپ نے وحدت الوجود پر سیر حاصل بحث کی ہے۔[13]

اسلامی فلسفہ اور علم کلام کی پوری تاریخ میں عام طور پر تین قسم کے مفکرین ملتے ہیں یعنی حکما، متکلمین اور صوفیا۔ مگر ابن عربی کی ہمہ گیر شخصیت اور ان کے تبحر علمی کا تعین ان تینوں اقسام میں سے کسی ایک میں مشکل ہے۔ وہ حکیم، صوفی اور متکلم سب ہی کچھ تھے۔ منصور حلاج کی طرح ان کے متعلق بھی اب تک یہ فیصلہ نہ ہو سکا کہ آپ کو مشرف بہ اسلام سمجھا جائے یا خارج از اسلام متصور کیا جائے۔ اور یہ صورت حال صرف آپ کے اس فلسفیانہ رجحان کے باعث پیدا ہوئی جو ان کی ہر ہر تحریر سے ظاہر ہوتا ہے۔ آپ نے اپنے خالص فلسفیانہ مباحث کو کبھی عقلی انداز میں پیش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ ان کا نظریہ فکر ان کی واردات قلبی کا نتیجہ تھا۔ چنانچہ انہوں نے ''فصوص'' میں خود یہ تحریر کیا ہے کہ ''ترجمہ کرنے والا ہوں نہ کہ اپنے دل سے حکم کرنے والا۔ میں اس میں وہی القا کرتا ہوں جو میری طرف القا کیا گیا ہے اور میں اس کتاب مسطور میں وہ وارد کرتا ہوں جو مجھ پر وارد ہوا ہے۔''

''فصوص الحکم'' کے غائر مطالعہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آپ نے قرآن و احادیث سے پورا پورا استفادہ کیا ہے اور یہ تصنیف[14] جگہ بہ جگہ ہر طرح کے نقلی دلائل سے پُر ہے۔ لیکن ان کی تشریحات اور توضیحات اس امر کی غماز نظر آتی ہیں کہ یہ تفسیر کم اور تاویلات زیادہ ہیں۔

ہم جانتے ہیں کہ وہ مذاہب عالم جن کی ترویج و تبلیغ پیغمبروں کے ہاتھوں ہوئی ہے، ان مذاہب کی

تعلیمات یہی رہی ہیں کہ یہ سارا عالم فطرت ایک خدائے بزرگ و برتر کا پیدا کردہ ہے اور جس کے فطری قوانین کی پیروی میں ہی انسان کی فلاح و بہبود کا راز پوشیدہ ہے۔ ان پیغمبروں نے صحف رشد و ہدایت پیش کیے جو اس قانون خداوندی کا حامل قرار پائے اور انہیں کی رو سے کائنات اور انسان کی ایک علیحدہ زندگی اور وجود تسلیم کیا گیا۔ اگرچہ اخلاق کا بہترین اصول یہی طے پایا کہ یہ انسان ربانی صفات کا بہترین نمونہ ہے۔ خدا خالق اور انسان و کائنات۔ یعنی ماسوا خدا سب ہی اس کی مخلوق ہیں۔ مگر بعض مفکرین اور صاحبان کشف و الہام کو خدا اور اس کی مخلوق کے درمیان امتیاز و افتراق کی یہ دیوار پسند نہ آئی۔ چنانچہ انہوں نے اپنے واردات قلبی اور روحانی تجربات کی روشنی میں جب اسے عقلاً پرکھا تو انہیں خالق و مخلوق کی یہ ثنویت اجنبی نظر آئی جو غیریت کی آئینہ دار تھی۔ لہٰذا خدا پرستی کا تقاضا انہیں یہی معلوم ہوا کہ جہاں دنیا میں اخلاق کا نمونہ صرف خدا کی ''ذات مقدسہ'' ہے۔ یعنی ''تخلقوا باخلاق اللہ'' کا درس دیا گیا ہے، اسی طور پر اس جہاں سے اس ثنویت و غیریت کو ختم ہو جانا چاہیے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تاریخ فلسفہ میں فلاطینوس مصری (۲۰۴ء) ہی غالباً وہ پہلا مفکر تھا جس نے اپنے ''نظریہ تجلیات'' کو ایک نظام فکر کی حیثیت سے پیش کیا اور باوجود اس کے کہ اس کے نظریہ ''تجلیات اور نظریہ'' وحدت الوجود کے مابین ایک طرح کا تناقص پایا جاتا ہے، تاہم اس مفکر کے نظریہ تجلیات نے ہی وحدت الوجود کے لئے ایک عمدہ راستے کی نشاندہی کی ہے۔

توحید کا مفہوم

توحید کے لغوی معنی ''وحدت'' کے ہیں۔ وحدت وجود کے معنی ہیں ''وجود کی وحدت'' اور اسلامی توحید ''اللہ'' کی وحدت کا نظریہ ہے اور وحدت وجود اس کے برعکس ''وجود کی وحدت'' پیش کرتا ہے۔ مگر اسلامی نقطہ نظر یہ ہے کہ مذہبی وحدت کو عددی اعتبار سے اور اپنی تمام تر صفات کی اکملیت کے باوصف۔ ''ایک اور صرف ایک ہی ہونا چاہیے۔''

جیسا کہ ہم ''تصوف کے تدریجی و تاریخی ارتقا''[15] کے بیان میں پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ تمام تر صوفیانہ افکار میں جس چیز کی سب سے زیادہ اہمیت رہی ہے، وہ کسی ''حقیقت مطلقہ'' کی تلاش کا فطری رجحان ہے اور جستجو کے اسی رجحان نے تصوف کے مختلف ارتقائی مدارج میں مختلف مکاتب فکر کو جنم دیا ہے۔ ان مختلف نقطہ ہائے نظر میں باہم بڑے ہی نازک فرق و امتیاز کی نشاندہی کی جاتی رہی ہے۔ ان میں سے ''وحدت الوجود'' اور ''وحدت الشہود'' کے ہر دو نقطہ ہائے نظر سب سے زیادہ اہمیت کے حامل ہیں۔ فلسفہ وحدت الشہود۔ دراصل وحدت الوجود کی شدید تنقید کے ردعمل کے طور پر معرض وجود میں آیا ہے۔ شیخ احمد سرہندی جو مجدد الف ثانی کے معروف نام سے یاد کیے جاتے

ہیں، اس مکتبہ فکر کے سب سے بڑے مبلغ گذرے ہیں۔ ان کے نظریات کا ہم آئندہ باب میں مجملاً جائزہ لیں گے۔ اس باب میں ہم وحدت الوجود کے مکتبہ فکر پر شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی کے حوالے سے صرف نظر کریں گے۔

ابن عربی کا توحیدی نقطہ نظر یہ ہے کہ ''وجود ایک یا واحد ہے'' اور بس صرف یہی موجود ہے۔ یہ ہی وجود واحد - خدا ہے، اللہ ہے، ذات حق ہے، حقیقت مطلقہ ہے جو اپنے مختلف ناموں سے معروف ہے۔ ہر وہ شے جو اس کے علاوہ یا اس کے ماسوا ہے، محض اسی وجود واحد کا ایک مظہر ہے۔ اللہ اور ماسوا میں باہم کوئی تفریق نہیں۔ گویا یہ کائنات، یہ سارے کا سارا عالم فطرت۔ اسی خدا کا عین ہے۔ کائنات کی اللہ سے عینیت کو ہم اس کی ذات و صفات کے تناظر میں ہی مدرک کرتے ہیں۔ یعنی جوہر کی عینیت کی بنا پر۔ گویا یہ تمام کائنات اسی وجود مطلق کی ''تجلی'' ہے یا پھر یوں کہیے کہ یہ تمام عالم ظواہر اسی ''وجود تامہ'' کے صدور کی ایک صورت ہے۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

ابن عربی کا نظریہ صدور جیسا کہ شیخ اکبر کے مقلدین اور ان کے بعد کے صوفیا کرام نے مثلاً ملا جامی وغیرہ نے اس کی توضیح و تشریح کی ہے، یہ ہے کہ وجود مطلق لاتعین ہے، یا یہ وحدت تامہ مرتبہ لاتعیّنیت میں ہے۔ اپنے تنزلات و تعینات میں اس کو پانچ مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان پانچ مرحلوں میں سے دو مراحل کی نوعیت علمی و وقوفی ہے اور آخری تین مرحلوں کی نوعیت خارجی یا معروضی ہے۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

وحدت اپنے پہلے تنزل میں۔ وجود محض کی حیثیت میں خود آگاہ یا شعیر بالذات ہوتی ہے۔ یہاں صفات کا شعور محض اجمالی صورت حال ہے۔ یعنی یہ اجمال عمومی و مخفی نوعیت کا ہے۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

اپنے دوسرے تنزل میں یہی وحدت۔ حامل صفات کی حیثیت سے خود آگاہ یا شعیر بالذات ہوتی ہے اور یہ مرتبہ صفات تفصیلی کا ہے۔ یعنی یہ صورت حال معروضی یا خارجی ہے۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

چنانچہ یہ ہر دو تنزلات حقیقی سے زیادہ قیاسی و منطقی متصور ہوتے ہیں کیونکہ یہ خارج از زمان ہیں اور ذات و صفات کا امتیاز محض ذہنی یا منطقی صورت ہے۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

پھر اس کے بعد حقیقی اور واقعی تنزلات کا آغاز ہوتا ہے۔ لہٰذا تیسرا تنزل وہ ہے جسے تعین روحی کہا جاتا ہے۔ یعنی یہ تعین روح یا روحوں کی صورت میں ہوتا ہے۔ گویا یہی وحدت اپنے آپ کو بہت سی ارواح کی شکل میں

منقسم و متشکل کر لیتی ہے۔ مثلاً فرشتے یا ملائک وغیرہ۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

چوتھا تنزل وہ ہے جسے تعین مثالی (اعیان ثابتہ) کہا جاتا ہے۔ پانچواں تنزل وہ ہے جسے تعین جسدی یا تعین طبعی و مادی۔ یعنی موجودات کا نام دیا جاتا ہے۔ گویا یہ مراتب محض صلاحیتوں اور استعدادوں کا ایک تدریجی عمل تحقق ہے جو صفات و اعراض میں پہلے ہی سے بلقوۃ کا مخفی صورت میں موجود ہوتا ہے

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

لہٰذا اس صورت حال سے معلوم یہ ہوا کہ ابن عربی کے نزدیک ذات یا وجود ان ہی صفات یا اعراض کا عین ہے۔ اور یہی صفات خود کو ''تجلیات'' میں منکشف کرتی رہتی ہے۔ اور یہی صفات خود کو ''تجلیات'' میں منکشف کرتی رہتی ہے گویا یہ مظاہر و شیون ہی ''وہ کچھ'' ہیں جنہیں ہم کائنات اور اس کے معروضات کا نام دیتے ہیں۔ لہٰذا ربانی شیون کی اسی عینیت کو ہم اس ذات حق کی صفات کے ساتھ، یا اسی ذات یا وجود کی صفات کے طور پر بطریق دیگر اخذ کرتے ہیں۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

اس کے بعد ابن عربی کہتے ہیں کہ ''اسمائے الٰہی'' دراصل مسمّٰی کے عین ہیں۔ اور مسمّٰی ہی وجود خداوندی ہیں۔ یہ اسمائے الٰہیہ گو عددی اعتبار سے کثیر ہیں۔ تاہم یہ سب کے سب اسی ''ذات پاک'' کی نمائندگی کرتے ہیں اور ''جو کچھ'' بھی ان میں سے ہر ہر اسم کی جداگانہ حیثیت میں ہمیں معروف ہوتا ہے، ''وہی کچھ'' ان تمام اسمائے مقدسہ سے بہ حیثیت کلی و مجموعی بھی معروف ہوتا ہے۔ لہٰذا خدا کی تعریف و توصیف کسی بھی نام سے کی جاسکتی ہے۔ یا بہ الفاظ دیگر بہ یک وقت تمام اسمائے مقدسہ اسی ذات مقدسہ کی تعریف ٹھہرتے ہیں۔ کیونکہ تمام ہی اسماء دراصل اسی ایک ''وجود مطلق'' کی نشاندہی کرتے ہیں۔ گویا اگر وہ ذات اقدس اپنے اسما کے اعتبار سے کثیر ہے تو اپنے وجود کے اعتبار سے واحد ہے۔ یعنی وہ ذات مطلقہ گویا ایک ''احدیت معقولہ'' ہے جیسے ہیولیٰ یا مادہ، یا اسے بہ اعتبار وجود خویش ایک تصوراتی وحدت کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اور بہ اعتبار اس کے موجود ہونے کے، اسے کثرت کہا جاسکتا ہے کیونکہ یہ موجودات یا تخلیق، علاوہ اس کے اور کچھ نہیں۔ یہ اسی ذات حقہ کا ایک ''صدور ذاتی'' ہیں۔ لہٰذا اسما اور مسمّٰی کی یہ عینیت، ذات و صفات کی عینیت کا محض ایک دوسرا نام ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح وجود و اعراض۔ کیونکہ اسم کوئی چیز نہیں۔ جز اس کے وجود کی قدر کی حیثیت میں اس معروض کا محض ایک بیان ہے۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

کائنات اور خدا کے ربط کے بارے میں شیخ اکبر کہتے ہیں کہ یہ بھی ایک عین واحد ہے۔ چنانچہ اس عینیت کا اثبات یا تو وہ ''وجود کائنات'' کی نفی سے کرتے ہیں یا پھر خدا کے اثبات سے کرتے ہیں۔ وجود کائنات

کی نفی سے آغاز کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ کائنات ''جیسی کہ وہ ہے'' اسے محض نام نہاد، غیر حقیقی اور واہمہ ہی کہا جاسکتا ہے۔ جو معروضی طور پر غیر موجود ہے۔ وجود صرف خدا ہی کا ہے۔ یہ کائنات اور اس کی کثرت اگر موجود ہے تو اس کی حیثیت اس ''وحدت تامہ'' کے شیون کی سی ہے۔ پہلی صورت میں شیخ کہتے ہیں کہ کائنات خارج میں معدوم ہے۔ آپ کا قول ہے کہ

"الاعیان ما شمت رائحته من الوجود"

(یعنی اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بو تک نہیں سونگھی)

دوسری صورت میں وہ کہتے ہیں کہ عالم ہی خدا ہے۔ یہ اسی ذات واحد کی تجلی ہے۔ جس میں اس وحدت مطلقہ نے اپنے تئیں ظہور کیا اور ان تجلیات میں یہ وحدت کلی طور پر گم ہوگئی ہے۔ ان تجلیات کے ماورا وحدت کا الگ تھلگ اپنا کوئی وجود نہیں، یعنی ما بعد هذا لا العدم المحض۔ (ان تجلیات کے ماوراء عدم محض کے علاوہ کچھ نہیں)۔ لہٰذا سالک کے لئے اس عام سے ماوراء خدا کی جستجو فضول ہے۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

اب چونکہ عینیت کا یہ مشاہدہ باطنی کوئی مستقل تجربہ نہیں۔ اس لئے ابن عربی بالکل ایک نئے تجربہ کی جانب اشارہ کرتے ہیں اور اس تجربہ کا نام انہوں نے ''فرق بعد الجمع'' رکھا ہے۔ شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ اگر کوئی چاہے تو یہ کہہ سکتا ہے کہ ''جو کچھ'' حقیقی طور پر موجود ہے وہی خدا ہے۔ اور اگر کوئی چاہے تو ''اسی کو'' کائنات بھی کہہ سکتا ہے۔ یا پھر یہ بھی ہے کہ کوئی شخص ان ہر دو کے درمیان تفریق و تمیز کی نا اہلیت کا اظہار بھی کر سکتا ہے۔ بہر حال جو کچھ باقی رہ جاتا ہے، وہ سب ہی کچھ ایک ہی سی صورت حال ہے۔ بعد ازیں ابن عربی ماورائیت اور سریان دونوں ہی سے منکر ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کا خیال ہے کہ ان ہر دو تصورات پر ''موجود'' کی ثنویت کا اطلاق ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر خدا کو ماورائیت یا سریان، ان ہر دو میں سے کسی ایک مرتبہ پر بھی رکھا جائے تو پھر اس طرح سے اس کی لامتناہیت کا تصور زائل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا توحید کا اثبات تنزیہہ اور تشبیہہ۔ یعنی ماورائیت اور سریان دونوں ہی سے ہونا چاہئے۔ ابن عربی پھر کہتے ہیں کہ اللہ ''اصل'' ہے....، کائنات اس کا ''ظل'' ہے۔ اور چونکہ ظل اصل کا ظہور ہے، اس لئے گویا یہ ''اصل ہی ہے'' جو اپنے آپ کو منکشف کرتا رہتا ہے۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ کائنات اللہ ہی کا عین ہے۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

خدا اور انسان کے بارے میں بھی ابن عربی کا خیال ہے کہ ان ہر دو کے مابین بھی نسبت عینیت، نسبت سریان، نسبت تقرب و معیت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا موصوف قرب و معیت کے لئے دلیل کے طور پر یہ آیت پیش کرتے ہیں۔

"نحن اقرب الیه من حبل الورید"

(ہم اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ اس سے قریب ہیں) اور اس آیت سے ابن عربی کی مراد اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ خدا خود بندے کے اعضاء و جوارح ہیں۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

مزید براں ایک جگہ وہ ایک اور حدیث کے حوالے سے استدلال کرتے ہیں کہ..... "خلق الادم علی صورته" (یعنی ہم نے آدم کو اپنی ہی صورت پر پیدا کیا)۔ گویا اس قول سے ان کی مراد یہ ہے کہ انسان میں خدا کی تمام صفات موجود ہیں اور درحقیقت یہ خدا ہی کی صفات ہیں جن کا ظہور انسان میں ہوا ہے۔ اس اعتبار سے گویا یہ انسان صفات ربانی کا مجسمہ ہے۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

ایک جگہ حدیث کے حوالے سے آپ فرماتے ہیں کہ

"من عرف نفسه فقد عرف ربه"

(یعنی جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا، اس نے اپنے رب کو پہچان لیا)۔

ابن عربی نے اپنے نظریہ وحدت الوجود میں غایت تخلیق کائنات کے اسرار کی بھی توجیہ کی ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں وہ یہ آیت دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں:۔

"کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت اللخلق"

(میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا، میں نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں اس لئے میں نے خلقت کو پیدا کیا)۔

مذکورہ آیت کی روشنی میں ابن عربی فرماتے ہیں۔ اپنے آپ کو جاننے کی "مخفی خواہش" دراصل تکمیل ذات کی خواہش ہے۔ چنانچہ ابن عربی وضاحت کرتے ہیں کہ یہ کاملیت اس امر میں شامل ہے کہ ذات حق خود زمانی و ابدی صفات کے طور پر متصف ہوتے ہوئے ایک کارخانہ عالم کی صورت میں ظاہر ہو جاتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر وہ تمام صفات جو اس ذات حقہ، میں ایک استعداد کے طور پر مخفی تھیں۔ ان بالقوۃ صفات کو بالفعل لا کر "واقعیت" (تخلیق) کے روپ میں ظاہر ہو گئی۔ الغرض معلوم یہ ہوا کہ ہم ابن عربی کو کسی جانب سے دیکھیں، وہ بلاشبہ وحدت الوجود ہی کی جانب جاتے نظر آتے ہیں۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

تصورِ انسانِ کامل

یوں تو تصوف اسلام میں "انسان کامل" کا نظریہ بڑی اہمیت کا حامل رہا ہے جس کی بنیاد بھی وحدت

الوجودی نقطۂ نظر ہے۔ مگر ابن عربی کے یہاں یہ تصور اپنی پوری آب وتاب کے ساتھ موجود ہے۔ یہاں تک کہ عبدالکریم الجیلی (۷۶۶ھ) تک پہنچتے پہنچتے یہ تصور اپنی اکمل ترین شکل اختیار کر لیتا ہے۔ چنانچہ اس نے ''انسان کامل'' کے عنوان سے ایک مستقل تصنیف بھی مرتب کی ہے۔

صوفیا کا عقیدہ ہے کہ انسان کی روح الٰہی یا ربانی ہے۔ انسان اسی دنیائے مادی میں رہتے بستے ہوئے پیہم مجاہدے اور ریاضیت کے ذریعہ ذات الٰہیہ سے متحد و متصل ہو سکتا ہے۔ یا وہ صوفیانہ اصطلاح میں ''مجاہدے'' سے ''مکاشفہ'' تک پہنچ سکتا ہے[16] اور اس منزل پر پہنچ کر انسان ''انسان کامل'' کا مرتبہ پالیتا ہے۔ وہ دنیا میں خدا کا نائب اور دنیا کا محافظ قرار پاتا ہے۔ اسی انسان کامل کے وجود سے دنیا میں رحمت الٰہی کا نزول ہوتا رہتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس کو دنیا کو قطب بھی کہا جاتا ہے۔[17]

تاریخ پر نظر ڈالنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یوں تو اس نظریے کی بنیاد حضرت بایزید بسطامیؒ (۲۶۱ھ) اور منصور حلاج (۳۰۹ھ) کے زمانے میں پڑ چکی تھی۔ اور ''سبحانی ما اعظم شانی'' اور ''انا الحق'' کا نعرہ بلند کر کے انہوں نے اس بات کا ثبوت فراہم کر دیا تھا کہ انسان بھی روحانی طور پر خدا سے متحد ہو کر بالآخر اس علیٰ مرتبہ تک پہنچ سکتا ہے جہاں اس کی رضا رضائے الٰہیہ بن جاتی ہے۔[18]

لیکن تاریخ تصوف اسلام میں ''انسان کامل'' کی اصطلاح کو سب سے پہلے شیخ اکبر نے اپنی کتاب ''فصوص الحکم'' میں استعمال کیا ہے۔ حدیث قدسی ہے کہ ''**لولاک لما خلقت الا افلاک**''[19] (یعنی اگر تو نہ ہوتا تو میں ہرگز آسمانوں کو پیدا نہ کرتا)۔

ایک اور جگہ حدیث میں مرقوم ہے کہ ''اول ما خلق اللّٰہ نوری''[20] (یعنی اللہ نے سب سے پہلے جس چیز کو پیدا کیا وہ میرا نور ہے)۔

ان احادیث کی روشنی میں ابن عربی کہتے ہیں کہ تخلیق کائنات کی علت و غایت دراصل ''حقیقت محمدیہ'' ہے جس طرح جملہ تمام موجودات عالم میں انسان اشرف و اکمل ہے، اسی طرح جملہ تمام افراد انسانی میں آنحضرتؐ کا ظہور قدسی سب سے زیادہ افضل و اعلیٰ ہے۔ آپ ہی دراصل انسان کامل ہیں۔ اور دوسروں کو بھی یہ شرف و منزلت صرف آپ ہی کے فیض سے حاصل ہوتا ہے۔ ابن عربی اس حقیقت محمدیہ کو حقیقت الحقائق کا نام بھی دیتے ہیں۔ جس کا کامل ترین ظہور انسان کامل میں ہوتا ہے۔

انسان کامل حقیقت کا مظہر ہے۔ وہ کائنات کا ایک ایسا خلاصہ ہے جس کی ذات اشرف میں خدا کی صفات کاملہ منعکس ہوتی رہتی ہیں۔ اور جس طرح حقیقت محمدیہ کائنات کی تخلیقی حقیقت ہے اسی طرح انسان کامل بھی تخلیق کائنات کی علت ہے۔ ان کا خیال ہے کہ چونکہ صرف انسان کامل ہی حقیقی معنی میں اللہ کو پہچانتا ہے اور اسے محبوب رکھتا ہے اور خود خدا بھی انسان کامل کو عزیز رکھتا ہے۔ اس لئے انسان کامل ہی دراصل تخلیق کی

علت ہے۔[21]

اور انسان ہی وہ مخلوق ہے جو اپنے اندر صورت خدا اور صورت عالم کو مجتمع کیے ہوئے ہے۔ صرف ایک یہی انسان ہے جو خدائے مطلق کے تمام اسما و صفات کو متجلی کرتا رہتا ہے اور خدا کا انسان کے آئینہ میں خود کو جلوہ گر کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان تخلیق کی علت غائی ہے۔ ہماری ہستی فقط ہستی خدا ایک تعین ہے۔ جس طرح ہم اپنی ہستی کے لئے وجود خدا کو لازم قرار دیتے ہیں اسی طرح خدا بھی اپنے وجود کی معرفت کے لئے ہمارا محتاج ہے تا کہ وہ اپنے لئے اپنی ہستی کو متجلی کر سکے۔[22]

ابن عربی کا یہی نظریہ انسان کامل ہے جسے عبدالکریم الجیلی نے بعد میں ایک مربوط اور مستقل نظریہ کی شکل دی ہے۔

مختصراً یہ ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود جس کی رو سے وہی وجود مطلق موجود ہے جو اول تا آخر اور ظاہر تا باطن محیط ہے۔

مجدد الف ثانیؒ

اس سے پیشتر صفحات میں ہم ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کو بالتصریح بیان کر آئے ہیں اور یہ بھی کہہ آئے ہیں کہ اس نظریے کے رد عمل کے طور پر صوفیانہ مشاہدہ باطنی کے میدان میں ایک عمومی نتیجہ کے طور پر ''نظریہ وحدت الشہود'' معرض وجود میں آیا۔ اس مکتبہ فکر کے سب سے بڑے مبلغ حضرت مجدد الف ثانیؒ گزرے ہیں جن کی باطنی مساعی دراصل وحدت وجود کے خلاف ایک احتجاجی صورت حال ہے اور بلاشبہ آپ کے نظام فکر کو وحدت الوجود کی تنقید کا نام دیا جا سکتا ہے۔

حضرت شیخ احمد سرہندی جو امام ربانی مجدد الف ثانی کے معروف نام سے مشہور ہیں ۹۷۱ھ میں بمقام سرہند پیدا ہوئے۔ آپ کا عہد سیاسی اقتدار کے اعتبار سے اکبر اعظم کا دور تھا۔ شیخ موصوف کی ابتدائی تعلیم و تربیت اپنے گھر میں ہوئی اور آپ نے قرآن حکیم کو حفظ کیا۔ بعد ازیں آپ نے حدیث و تفسیر اور فلسفہ و علم کلام کی تعلیم حاصل کی اور اپنے زمانے کے جید علمائے دین سے فیض حاصل کیا۔[23]

ابھی آپ بمقام آگرہ حدیث و تفسیر کی تعلیم حاصل ہی کر رہے تھے کہ آپ کے تبحر علمی اور ذہانت کا چرچا عام ہوا اور اس کی اطلاع اکبر اعظم کے دست راست ابوالفضل اور فیضی تک پہنچی اور یہ مشیران شاہ، جن کی ذہانت و علم کا ڈنکا چار سو بج رہا تھا۔ اس خبر سے متاثر ہوئے۔ چنانچہ ان حضرات نے آپ کو اپنے حلقے میں شامل کرنا چاہا مگر آپ نے ابوالفضل کے غیر اسلامی رجحانات کا سخت نوٹس لیا اور خود کو اس پراگندگی سے دور ہی رکھا۔ اکبر کا عہد

حکومت یوں تو کیسا ہی سنہرا دور حکومت رہا ہو تاہم یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ اس دور میں دین اسلام کے لئے بے حد خطرات و خدشات پیدا ہو گئے تھے۔ متعدد لادینی تحرکات اپنا اثر دکھا رہی تھیں۔ ہندو علما و پنڈتوں کا اثر و رسوخ بڑھتا جا رہا تھا۔ اور ایک عجب سی مذہبی افراتفری اور دینی انحطاط کا زور جڑ پکڑتا جا رہا تھا۔ خود اسلامی تصوف میں عوام الناس کے اعتقادات راسخ ہوتے جا رہے تھے اور عام طور پر عوام معجزات و کرامات میں یقین کر رہے تھے۔ علمائے ظاہر اور شریعت کے آفاقی اصولوں سے بے رغبتی اور اجنبیت کا رجحان تقویت پا رہا تھا۔ رقص و سرود اور سماع کی طرف عوام کا میلان بڑھتا جا رہا تھا[24] اور یہ لوگ صوفیا کے کشف و الہام کے دوران ''سکر و صحو'' کے مناظر کو بہ نظر استحسان دیکھتے تھے۔ غرض کہ اسلام کی اصل روح ناپید ہوتی جا رہی تھی۔ چنانچہ ایسی صورت میں جب کہ ملت اسلامیہ کا شیرازہ اس طرح بکھر رہا ہو، حضرت امام ربانی کے لئے بھلا یہ کیونکر ممکن تھا کہ وہ محض ایک خاموش تماشائی بنے رہتے۔ انہوں نے احیائے دین اسلامی کے لئے اپنی مساعی تیز کر دیں جس کے نتیجہ میں آپ کو ارباب اقتدار کی قید و بند کی صعوبتیں اٹھانی پڑیں۔ ان کی تفصیل کی یہاں چنداں ضرورت نہیں۔ لہٰذا اب ہم حضرت مجدد کے نظریات کو بیان کریں گے۔

امام موصوف کا تصور توحید یہ ہے کہ ہم معرفت خداوندی کو صوفیانہ مشاہدہ باطن یا کشف و شہود سے نہیں حاصل کر سکتے۔ لہٰذا عرفان ذات حقہ، کے لئے ہمیں ''وحی'' اور علمائے ظاہر کا سہارا لینا چاہئے کیونکہ ان علمائے ظاہر کا تصور توحید عین وحی کے مطابق ہے اور حضرت مجدد نے بھی خدا کی ذات و صفات کے مسائل کو مسلمان علمائے دین اور شریعت کے اصولوں پر حل کیا ہے۔ اور ایسا کرتے ہوئے آپ نے اشاعرہ کے مکتبۂ فکر کے بجائے ماتریدیہ کے مکتبۂ فکر کا اتباع کیا ہے۔ لہٰذا ایک مکتوب میں امام ربانی فرماتے ہیں:-[25]

''پہلے میں وحدت وجود کا معتقد تھا، کیونکہ بچپن ہی سے میں اسے بر بنائے استدلال عقلی جانتا تھا اور اس کی صداقت پر کامل یقین رکھتا تھا۔ لیکن جب سلوک اختیار کیا، تو پہلی مرتبہ ''وحدت وجود'' ایک ادراک روحانی کی حیثیت سے محقق ہوئی اور میں نے برائے العین اس کا مشاہدہ کر لیا۔ میں عرصہ تک اس مقام میں رہا اور تمام معارف جو اس مقام سے متعلق ہیں، مجھے حاصل ہو گئے۔

''بعد ازیں ایک بالکل نیا روحانی ادراک میری روح پر غالب آ گیا اور میں نے معلوم کیا کہ میں آئندہ ''وحدت وجود'' کو نہیں مان سکتا۔ تاہم مجھے اپنے کشف کے اظہار میں تامل تھا، کیونکہ میں عرصہ دراز تک وحدت وجود کا معتقد رہ چکا تھا۔ آخر کار مجھ پر اس کا انکار بصراحت تمام لازم آیا۔ مجھ پر یہ منکشف ہو گیا کہ وحدت وجود ایک ادنیٰ مقام ہے اور میں ایک بالاتر مقام پر پہنچ گیا ہوں، یعنی ''مقام ظلیت'' پر۔ اگرچہ میں اب بھی دراصل وحدت وجود کے انکار پر راضی نہ تھا، کیونکہ تمام بڑے بڑے متصوفین نے اسے مانا تھا، لیکن اس کا انکار ایک ناگزیر واقعہ ہو گیا تھا۔ بہرکیف یہ میری آرزو تھی کہ میں مقام ظلیت ہی میں رہوں، کیونکہ ظلیت کو وحدت وجود سے ایک نسبت

...ں۔ اس میں میں "اپنے تئیں" اوراس عالم کے تئیں خدا کا ظل محسوس کرتا تھا۔ لیکن فضل خداوندی دستگیر ہوا اور میں ...ے اعلیٰ مقام "عبدیت" پر فائز ہو گیا۔ تب میں نے معلوم کیا کہ عبدیت تمام دوسرے مقامات سے بالاتر مقام ...ے اور مجھے مقام "وحدت الوجود" اور "ظلیت" میں رہنے کی آرزو پر ندامت ہوئی۔"

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

مجدد الف ثانیؒ کے مندرجہ بالا اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں ارتقائے سلوک کے تین ...رج ہیں:۔

(۱) وحدت الوجود

(۲) ظلیت

(۳) عبدیت

امام ربانی جب "عبدیت" کے درجہ پر فائز ہوئے تو ان پر پہلے دو مقامات غلط ثابت ہو گئے۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

چنانچہ صورت حال یہ ہے کہ ابن عربی جب وحدت وجود کے ثبوت میں ماسوا اللہ کی نفی سے ابتدا کرتے ...ں تو خدا کو عین عالم قرار دیتے ہیں اور عالم کے متعلق فرماتے ہیں کہ اعیان ثابتہ نے تو وجود خارجی کی بو تک نہیں ...ونگھی۔ خارج میں تو محض خدا ہی کا وجود ہے۔

مگر حضرت مجدد کا خیال تھا کہ ابن عربی کی گفتگو "مقام فنا" میں ہے۔ لیکن سالک جب اس مقام سے ...رقی کر کے اس سے بلند تر مقام پر پہنچ جاتا ہے تو اس مقام کی غلطی اس پر واضح ہو جاتی ہے۔ اور معلوم ہو جاتا ہے کہ ...مقام مذکور پر عالم کو معدوم سمجھنے کی کیا وجہ تھی۔ اس مقام میں سالک کی توجہ "ذات احدیت" پر مرتکز ہو گئی تھی، اور ...سوا اللہ سے نسیان کلی پیدا ہو گیا تھا۔ لہٰذا سالک کو سوائے خدا کے اور کچھ مشہود نہیں ہوا تھا اور ماسوا کی نفی محض خدا ...کے وجود کا اثبات کرنے لگا تھا۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

ابن عربی حقیقت خداوندی کی جانب سے شروع کر کے عالم کو عین خدا کہتے ہیں اور ماسوا اللہ کو "عدم ...محض" تصور کرتے ہیں۔

مگر حضرت مجدد اس بارے میں یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ مقام دراصل تجلی ذاتی کا ہے۔ جب سالک اس ...مقام سے گزر جاتا ہے تو اس کو معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی ذات حقہ وراء الوراء، ثمہ وراء الوراء ہے اور اس تک ہماری ...رسائی ممکن نہیں۔

حضرت امام ربانی کے نزدیک نظریہ وحدت وجود درست نہیں ہے۔ ان کا اصرار ہے کہ وحدت وجود یا

عینیت کا ادراک سالک کے لئے حقیقت الامر کا ادراک نہیں بلکہ یہ تو سالک کی ایک باطنی وداخلی حالت ہے۔ان کے خیال میں خدا اور عالم کی عینیت نمود محض ہے اور ''وحدت الوجود'' کا ''شہود محض'' ہے۔ حقیقت نہیں۔ سالک کو مقام فنا میں صرف محسوس ہوتا ہے کہ وجود واحد ہے حالانکہ حقیقتاً وجود واحد نہیں۔

(ترجمہ وتلخیص انگریزی سے)

ایسی صورت میں سالک کی تربیت وتہذیب کے لئے صرف اتنا ہی ضروری ہے کہ وہ محض تطہیر نفس کے لئے کوشاں رہے اور خدائے مطلق کے مشاہد باطن کے امکان کو اپنے دل سے نکال دے۔ چنانچہ اس کے لئے حضرت امام ربانی فرماتے ہیں کہ وجود مطلق کے لئے مساعی کرنا فضول ہے کیونکہ اس تک ہماری رسائی کا کوئی امکان ہی نہیں اس پر صرف ایمان بالغیب لے آنا چاہئے۔

(ترجمہ وتلخیص انگریزی سے)

حضرت مجدد پھر فرماتے ہیں کہ مجھے عبدیت کے مرتبہ پر فائز ہونے کے بعد یہ محسوس ہوا کہ میرے سابقہ تمام مشاہدات محض موضوعی نوعیت کے تھے اور اس لئے ناقابل بھروسہ تھے۔ خدا اور انسان کے مابین کسی عینیت کی اب کوئی گنجائش باقی نہ رہی تھی۔ سالک کے بتدریج مشاہدات کی معروضی صحت کا معاملہ زیادہ قابل اعتماد اور راسخ ہو گیا۔ ساتھ ساتھ یہ بھی ظاہر ہوا کہ سالکین کے تمام سابقہ تجربات حقیقت مطلقہ کے بارے میں محض ایک ملحدانہ صورت حال تھی۔ غرضیکہ مرتبہ عبدیت پر فائز ہونے کے بعد مجددؒ پر خدا اور کائنات کی ثنویت روز روشن کی طرح ظاہر ہو گئی۔

(ترجمہ وتلخیص انگریزی سے)

چنانچہ اس مرتبہ پر پہنچ کر مجدد امام ربانی پر یہ راز کھل گیا کہ سالک کا مشاہدہ باطنی خدا کی ذات وصفات کے بارے میں کوئی معروضی صحت نہیں رکھتا۔ لہٰذا مجدد موصوف نے ربانی وجود کی ان منفی صفات کا اعتراف کیا ہے کہ خدا تمام اسماوصفات سے ماوراء ہے۔ اور ہمیں انہیں صفات کا ہی ادراک ہو پاتا ہے۔ وہ تمام شیون واعتبارات سے ماوراء ہے۔ وہ تمام ظہور وبطون بروز وکمون، موصول ومفصول، کشف وشہود، محسوس ومعقول موہوم ومتخیل سے بھی بالاتر ہے، یعنی یہ وجود منزہ ومقدسہ، وراء الوراء ثم وراء الوراء ثم وراء الوراء ہے۔ چنانچہ سلوک کے باطنی مشاہدے سے جو کچھ ہمیں وجدانی طور پر معلوم ہوتا ہے وہ محض ایک نفسی تجربہ ہے۔ اور یہ کہ معروضی طور پر کیا کچھ موجود ہے، اس کی صحت کے بارے میں ہمیں کسی قسم کا حتمی علم نہیں ہوتا۔ مختصراً یہ کہ خدا کا کوئی ادراک ممکن ہی نہیں۔ لہٰذا ایمان بالغیب لے آنے کے علاوہ ہمارے پاس کوئی چارہ کار بھی نہیں۔ ایک ایسا ایمان کامل ہمیں اسی وقت میسر آ سکتا ہے جب کہ ہماری فکر اور ہماری قوت متخیلہ اپنی لاحاصل مساعی سے ہار مان لے۔ اور پھر اس وقت یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ خدا ناقابل دسترس، ناقابل بیان، ماوراء العلم اور مافوق التجربی ذات ہے۔ اور خدا کے بارے میں صرف ایک ایسا

عقیدہ درست بھی ہے کیونکہ یہی عقیدہ ہمارے حدودِ علم اور اس کی ماورائیت کو قابلِ لحاظ بناتا ہے، ہاں، علاوہ اس کے اگر ہمیں خدا کے بارے میں کچھ علم حاصل ہو بھی سکتا ہے تو وہ ذریعہ علم صرف وحی ہے۔ لہٰذا ہم کو یہ چاہئے کہ ہم صرف اور صرف ان علمائے ظاہر کی ہی تقلید کریں کیونکہ یہ وہ لوگ ہیں جن کا تصورِ وجود مخصوص طور پر وحی اور شریعت کے مطابق ہے۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

غرض کہ اس بنیاد پر مجدد امام ربانیؒ نے یہ موقف اختیار کیا کہ خدا ہی تمام زمین اور آسمانوں کا خالق ہے۔ پہاڑ، سمندر، سبزہ زار اور یہ بنی نوعِ انسان اپنی تمام تر صفات کے ساتھ اسی کی مخلوق ہیں۔ وہ خلاقِ عالم ہے اور یہ سب ہی کچھ اس نے ''عدمِ محض'' سے پیدا کیا ہے۔ وہ ہی تمام فضائل کا تن تنہا عطا کرنے والا ہے۔ وہ تمام برائیوں کو دور کرنے والا اور تمام احتیاجات کا پورا کرنے والا ہے۔ وہ ہی ستار ہے جو ہمارے گناہوں سے چشم پوشی برتتا ہے۔ وہ حلیم ہے اور ہماری غلط کاریوں پر ہمیں ڈھیل دیئے رکھتا ہے۔ وہ تمام نعمتوں کے لئے تمام تعریفات و تحسین کا واحد مستحق ہے۔ انسان کو اس کی عظمتوں اور رفعتوں کا اندازہ ہو ہی نہیں سکتا۔ وہ ہادیٔ مطلق ہے جو اپنے انبیاء کے ذریعہ سے اپنی غافل و جاہل نوعِ انسانی تک ہدایتیں بھیجتا رہتا ہے اور ہم کو ہمہ وقت اس امر سے متنبہ و مطلع رکھتا ہے۔ کہ کیا چیز ہمارے لئے پسندیدہ اور ناپسندیدہ ہے۔ اور کیا چیز ہمارے لئے مفید یا ضرر رساں ہے۔ وہ احد اور وحدہ لاشریک ہے۔ وہ اور صرف وہ ہی ایک ربانی وجود ہے جو ان صفات کا حامل ہو سکتا ہے۔ تنہا خدا ہی معبود ہے۔ وہ ایک ایسا وجود ہے جو کائنات میں ہر ہر چیز پر محیط ہے۔ وہ ہمہ جائی اور ہم سے ہماری شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔ ''نحن اقرب الیه من حبل الورید'' مگر اس ذاتِ حقہ کے احاطے و معیت اور قرب کی نوعیت ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع و بصر، کلام و تکوین اس کی صفات ہیں اور یہ صفات بھی اس وجودِ مطلق کی ذات کی طرح بے چون و بے چگوں ہیں۔

امام ربانی کے نزدیک صفات کی دو قسمیں ہیں، سلبی و ایجابی۔ اور پھر صفات سلبیہ کی دو اقسام ہیں، ایک وہ صفات ہیں جن سے نقص کی نفی کرنا مقصود ہے۔ مثلاً اس کا کوئی ہمسر نہیں، اس کا کوئی حریف نہیں، باپ بیوی اور بیٹے ہونے کے رشتے پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا اور دوسری وہ صفات سلبیہ ہیں جن سے اس ذاتِ مطلقہ کا وراء الوراء ہونا مراد ہوتا ہے۔ مثلاً وہ کوئی جسم نہیں، جوہر و عرض نہیں، حال نہیں، محل نہیں، محدود نہیں، تنہا نہیں۔ وہ بے جہت ہے اور بے نسبت ہے۔ یعنی وہ ہمارے مقولاتِ فہم سے بالاتر ہے۔ بعد ازیں ایجابی صفات ہیں اور ان کی اقسام بھی دو ہیں، ایک قسم اضافی ہے مثلاً قدم و ازلیت، وجوب اور الوہیت وغیرہ، ان کا اثبات اس لئے کیا گیا کہ ان صفات

کے مقابل جو صفات ہیں وہ نقص کی صفات ہیں اور ان کے تقابل میں یہی صفات کامل نظر آتی ہیں، ورنہ اس کی ذات سے تو وجوب وامکان کوئی نسبت ہی نہیں رکھتے۔ لیکن چونکہ عقل کا انحصار امکان و وجوب وامتناع میں ہے، لہٰذا وجوب کا اثبات اس کی ذات کے لئے زیادہ مناسب ہے۔ اس کے بعد صفات اضافی کے علاوہ حقیقی صفات ہیں۔ یہ صفات اس کی ذات میں اضافی طور پر منسوب نہیں بلکہ اس وجود حق کی ماہیت میں داخل ہیں۔ مثلاً حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع و بصر، کلام وتکوین وغیرہ۔

(ترجمہ وتلخیص انگریزی سے)

حضرت مجدد صفات کو زائد علی الذات اور عالم کو ظل صفات قرار دیتے ہیں۔ علم کلام کی اس بحث میں شیخ موصوف نے ماتریدیہ کا مسلک فکر اپنایا ہے جس کی تصدیق وہ از روئے کشف بھی کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک صفات عین ذات نہیں اور نہ ہی ذات ان صفات سے تکمیل پاتی ہے۔ بلکہ بالذات کامل ہے۔ اللہ اپنی ذات سے موجود ہے، اپنی ذات سے حی ہے، اپنی ذات سے علیم ہے، بالذات قدیر ہے، سمیع بالذات اور بصیر بالذات ہے، وہ اپنی ذات سے کلیم اور بالذات مکون ہے، مگر اس کی وہ صفات یعنی وجود، حیات، علم، قدرت وغیرہ جن کا ظل یعنی معلول یہ عالم ہے، ذات کے تعینات ہیں۔ شیخ مجدد تنزلات وتعینات کہنے سے منکر ہیں۔ کیونکہ اس سے عینیت کا احتمال ہے، ان کی زبان میں صفات ظل ذات ہیں اور یہ عالم ظل صفات ہے، چنانچہ ان اظلال کی تدریج ان کے ہاں یہ ہے کہ ذات کاملہ موجب ہوتی ہے صفت وجود کی۔ وجود کے بعد صفت حیات ہے کیونکہ وہ وجود کے بغیر ممکن نہیں۔ حیات کے بعد صفت علم ہے۔ علم کے بعد صفت قدرت ہے۔ قدرت کے بعد صفت ارادہ ہے۔ ارادے کے بعد صفت سمع ہے۔ سمع کے بعد صفت بصر ہے۔ بصر کے بعد صفت کلام ہے اور کلام کے بعد صفت تکوین ہے۔ یہی وہ عالم امر ہے (کن) جو تکوین عالم کا نقطہ اول ہے۔ عالم مادی اس کا معلول ہے تجلی نہیں۔ یہ صفات زائد علی الذات ہیں کیونکہ ذات کاملہ انہیں بتدریج وجود میں لاتی ہے اور یہ تدریج منطقی ہے۔ وہ ذات کاملہ جو "غنی عن العالمین" ہے ان صفات کے ذریعہ سے جو ذات پر زائد ہیں عالم کی طرف رجوع کرتی ہے اور اسے خلق کرتی ہے۔

(ترجمہ وتلخیص انگریزی سے)

شیخ کے نزدیک تخلیق یہ ہے کہ اللہ وجود کامل ہے اور تمام صفات کامل پر محیط بالذات ہے۔ کامل بالذات ہے اور اسے کسی غیر کی طرف کوئی احتیاج نہیں، یہاں تک عدم بھی اس کے وجود کا متقابل نہیں، وہ عالم کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے لئے وہ اپنی ذات میں صفت وجود کو پیدا کرتا ہے اور ہم چنیں، صفت حیات، صفت علم، صفت قدرت، صفت ارادہ، صفت سمع و بصر، کلام وتکوین۔ یہ سب صفات، صفت وجود کی صورتیں ہیں، اب اس وجود کے بالمقابل "عدم محض" ہے اور اس حیات کے بالمقابل موت ہے، اور علم کے بالمقابل جہل ہے، اور قدرت کے بالمقابل عجز ہے، اور اسی طرح ان تمام صفات کے "اعدام متقابلہ" ہیں۔ چنانچہ خدا اپنے اس "وجود محض" کا

ظل یا عکس، اس عدم متقابلہ یعنی عدم محض میں ڈالتا ہے اور اس طرح وجود ممکن، وجود میں آتا ہے، گویا اس طرح ممکن کا وجود نتیجہ ہے عدم و وجود کے امتزاج کا اور ممکن کی حیات نتیجہ ہے موت و حیات کے امتزاج کا اور ممکن کا علم نتیجہ ہے جہل و علم کے امتزاج کا اور علیٰ ہٰذا القیاس۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

ممکن کے اپنے وجود کی حقیقت عدم ہے۔ ممکن میں جو وجوہات حیات و علم وغیرہ پائے جاتے ہیں وہ محض خدا کے عطیات ہیں اور یہ ہی وہ اصول حاصل ہے جس پر یہ عالم وجود میں آیا ہے، یعنی عالم عدم محض سے وجود میں آیا ہے اور اس طرح اس وجود نے پیراہن خارجی حاصل کر لیا ہے، چنانچہ یہی حال عالم اور اشیائے عالم کی دوسری صفات کا بھی ہے۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

خارجی طور پر وجود حقیقی دراصل صرف خدا ہی کی ذات کو حاصل ہے اور عالم کا وجود خارجی محض عطائے الٰہیہ ہے اور یہ وجود، نمود، بے بود سے زیادہ حیثیت کا حامل نہیں۔ تاہم یہ نمود ایسی نہیں جس کا انحصار ہمارے وہم و تخیل پر ہو، بلکہ وہ اپنے تئیں موجود ہے۔ اور اس کی مثال اس ایک شعلہ جوالہ کی سی ہے جس طرح ایک لکڑی کو لے کر اور اس کے ایک سرے پر آگ روشن کر دی جائے اور جب اس میں شعلہ لپکنے لگے تو پھر لکڑی کے دوسرے سرے کو پکڑ کر تیزی کے ساتھ گھمایا جائے تو ہم دیکھیں گے کہ آگ کا وہ شعلہ ایک ''دائرہ آتشیں'' کے مانند نظر آنے لگے گا۔ اب اگر اس نمود کو (بظاہر آتشیں دائرہ) کسی طرح مستقل اور فی نفسہ قائم کر دیا جائے تو عالم کا وجود اس ''دائرہ'' جیسا ہی ہوگا۔ اس کو اس دوسری مثال سے بھی بہتر طور پر سمجھا جا سکتا ہے کہ کسی شعبدہ باز نے ایک بادشاہ کے سامنے اپنے شعبدے سے ایک باغ پیدا کر دیا تھا اور اس میں پھل آ گئے تھے۔ باشاہ نے یہ سنا تھا کہ اگر شعبدہ باز کو قتل کر دیا جائے تو اس کا قائم کردہ شعبدہ مستقل طور پر قائم رہتا ہے۔ چنانچہ ایسا ہوا کہ شعبدہ باز کو قتل کر دیا گیا اور وہ قائم کردہ طلسماتی باغ قائم رہا کہا جاتا ہے کہ وہ باغ اب تک موجود ہے اور اس میں پھل بھی آتے ہیں۔ یہی حال اس عالم کا ہے کہ جو عدم محض سے وجود میں آیا ہے اور محض نمود ہے، لیکن وہ بذات خود قائم اور مستقل ہے[26] محض نمود نہیں۔[27]

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

امام ربانی فرماتے ہیں کہ عالم کو اپنے صانع کے ساتھ جو بے چون و بے چگوں ہے، سوائے اس کے کوئی نسبت نہیں کہ یہ مخلوق ہے اور اس قادر مطلق کے مخفی کمالات پر دلیل ہے، چنانچہ اس حکم کے علاوہ جتنے حکم ہیں۔ یعنی اتحاد، عینیت، احاطہ و معیت وہ سب کے سب سالکین کے وقتی سکر اور غلبہ حال پر مبنی صورت حال ہے جو سالک صحو سے بہرہ یاب ہو جاتے ہیں، ان علوم سے بیزار ہوتے ہیں اور ان علوم کی راہ سے گذر کر یہ لوگ علوم شریعت کے مطابق ان پر ایزاد کرتے ہیں۔ خدا اور عالم کے درمیان عینیت کی نسبت قائم کرنا سخت غلطی ہے اور یہ غلطی اس انداز کی

ہے جیسے کوئی صاحب کمال اپنے پوشیدہ کمالات کے اظہار کے لئے ایسے حروف جو اصوات ایجاد کرے جو اس کے کمالات پر دلیل ہوں۔ چنانچہ اس پر کسی کا یہ حکم لگانا کہ یہ حرف اور یہ آوازیں اس موجود کا عین ہیں [28] بڑی غلطی ہے۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

حواشی

۱) اخبار الحکما، ابن القفطی، ص:۱۹

۲) فلسفہ عجم از اقبال، ص:٦٦

۳) حکمائے اسلام از عبدالسلام ندوی، حصہ دوم، ص:۷۵

۴) شرح انواریہ الاشراقی..... حکمۃ الاشراق، ص:۱۰

۵) فلسفہ عجم از اقبال، ص:۱۷۰

٦) شرح انواریہ ماخوذ فلسفہ عجم از اقبال، ص:۱۱

۷) فلسفہ عجم از اقبال، ص:۱۷٦

۸) شرح انواریہ ماخوذ از فلسفہ عجم از اقبال، ص:۳۴

۹) فلسفہ عجم از اقبال

۱۰) شرح انواریہ، ص:٦۰

۱۱) شرح انواریہ، ص:۸۳

۱۲) ماخوذ.....: اسلامی تصوف اور اسلام از ڈاکٹر سید نورالدین

۱۳) ماخوذ..... Sufism، صفحہ ۹۷

۱۴) ماخوذ و ملخص..... ابن عربی کا فلسفہ (مضمون) از بی۔اے۔ڈار۔ نیز فصوص الحکم، ابن عربی

۱۵) ماخوذ و ملخص..... تاریخ تصوف اسلام، ص:۳۰۷

۱٦) Metaphysics of Rumi

۱۷) The Encyclopedia of Islam, Vol. II

۱۸) The Encyclopedia of Islam، جلد دوئم

۱۹) بخاری و مسلم

۲۰) مسلم

۲۱) Sufism، صفحہ ۱۰۰

۲۲) اصول اساسی فن تربیت، ص:۱۴۱

۲۳) روضۃ القدس، کمال الدین، اردو ترجمہ مطبوعہ لاہور
۲۴) منتخب التواریخ..... بدایونی
۲۵) The Mujaddid's Conception of Tawhid by Burhan Ahmad Farooqi
۲۶) مکتوبات امام ربانی۔دفتر سوم..... مکتوب ۵۸
۲۷) The Mujaddid's Conception of Tawhid by Burhan Ahmad Farooqi
۲۸) مکتوبات امام ربانی دفتر اول

وحدت الوجود

کندن لاہوری

''وحدت الوجود'' ایک ایسی طرز فکر ہے جو معروضی طور پر مذہب اور فلسفہ کے درمیان عقائد اور نتائج اعمال کا تجزیہ کرتی ہے اور موضوعی طور پر اس کا تعلق مشاہدات اور وجدان کی دنیا سے ہے جس میں انسان کائنات اور خدا کے باہمی تسویہ کی صورت نمائی ہوتی ہے چنانچہ ''وحدت الوجود'' کو ایک ''مذہب'' یا ایک غیر ارتقاء پذیر فلسفیانہ نقطہ نگاہ کی مجرد حیثیت حاصل نہیں۔ چونکہ ''وحدت الوجود'' کے مختلف ارتقائی مکتبہ ہائے فکر کو علم فلسفہ اور اہل مذہب دونوں مطالعہ کرتے ہیں اس لئے ''فلسفہ'' کی تنقیدی کوششوں سے اسے بھی ایک فلسفہ اور اہل مذہب کے تخلیق تدبر سے اسے ایک ''مذہب'' کے قریب سمجھا جاتا ہے حالانکہ یہ ایک رغبت اور ''مسلک'' کی حیثیت سے آگے کچھ بھی نہیں ہے۔ اگر اسے نظریاتی سطح پر مطالعہ کیا جائے تو ایک مکمل ارتقاء پذیر فلسفہ ہے اگر مذہبی تجربہ کی رو سے اسے ایک مشرب مان لیا جائے تو یہ اہل مذہب کی تخلیل نفسی میں اہم کردار رکھنے کی وجہ سے تقریباً ہر مذہب میں اپنا عمل دخل رکھتا ہے۔

علامہ اقبال کے بقول یورپ کی سائنسی ترقی نے ''وجودیت'' کو مسترد کر دیا ہے اور مذہب کو خارجی عناصر سے پاک کرنے کے دعوے دار اسے مذہب سے نکال چکے ہیں جیسا کہ اس کی کوشش علامہ اقبال نے بھی کی تھی۔ حقیقت حال یہ ہے کہ ایسی کاوشیں صرف نظری طور پر ثمر بار کہی جا سکتی ہیں۔ لیکن حقیقی سطح پر ایسا اس لئے نہیں ہو سکا کیونکہ ''وحدت الوجود'' ایک معروضی فلسفے کے طور پر ایک ارتقاء پذیر فلسفہ ہے اور اس کے بہت سے عناصر جدید فلسفہ میں ضم ہو چکے ہیں اسی طرح کوئی مذہب اپنے ثقافتی ورثے کے ''کل'' کا تصور کئے بغیر مذہب کی شناخت ثقافتی سطح پر پیدا ہی نہیں کر سکتا کیونکہ مذہب موضوعی طور پر جو رغبت اور وجدان عطا کرتا ہے وہ ''موضوعیت'' کی ایسی صورت ہے جس کا تعلق ایمان اور اس کے مشاہدے سے ہے۔ ہر مذہب نے جس زمین کے حصے پر قدم جمائے ہیں اس حصے کو ایک کل کی صورت میں قبول کیا جائے چنانچہ مذہب اور ثقافت کا فاصلہ

مذہب کے زمین سے قدم اکھاڑ کر اسے محض ایک رسمی عقیدے کے طور پر تنہا چھوڑ دیتا ہے۔ ہر مذہب اپنے ماننے والوں کے حوالے سے زمین پر ماہ و سال کا سفر طے کرتا ہے اور ماننے والے ایک مضبوط غیر رسمی ثقافتی گرفت میں ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یورپ کے اکثر ممالک مذہب عیسائیت رکھنے کے باوجود اپنی ثقافتی قدروں، رہن سہن مزاج شعر و ادب اور فکر و فلسفہ میں ایک انفرادیت رکھتے ہیں۔ یہ انفرادیت ان کی ان ثقافتی اقدار کی مرہون منت ہے جو صدیوں سے ایک گردش میں لیکن ارتقائی منازل طے کر رہی ہیں۔ فلسفے کو انسان کے ''وجود'' کی پُر اسرار معنویت سے الگ کرنے والے اور مذہب کو ثقافت سے الگ دیکھنے والے دراصل ارتقائے انسانی کے ساتھ ناانصافی کرتے ہیں وہ انسانی وجود کی دیگر کائنات کے مقابلے میں انفرادیت اور پھر ساری موجودات کو خودی در خودی نقطہ ہائے شعور کی صورت میں قبول نہ کر کے فطرت کے خلاف ایک قدم اٹھاتے ہیں چنانچہ جلد یا بدیر ہر معاشرے میں یہ ہوا ہے کہ جب کبھی اجتماعی کامیابی کا شعور پیدا ہوا ہے تو معاشرے کو ایک کل کی صورت میں ہی مطالعہ اور مشاہدہ کرنے سے ایسے محکم اصول وضع ہوئے ہیں جن کے اطلاق سے معاشرے کی ترقی کے لئے حقیقی اقدامات کی سفارشات مرتب کی گئی ہیں۔ جب ایک معاشرہ اپنے ''کل'' کے احساس کے بغیر اپنی حقیقی ترقی نہیں کر سکتا تو ساری کائنات کا تسویہ ''ہوالکل'' کے بغیر کیونکر ہو سکتا تھا؟ چنانچہ ''وحدت الوجود'' کی حیثیت ایک رغبت اور مشرب و مسلک کی ہے جس کا ظاہری تعلق تسویہ عالم سے اور باطنی تعلق تسویہ باطن اور مشاہداتی نظام سے ہے۔

''وحدت الوجود'' کے خصائص فکری و وجدانی دنیا کے ہر قدیم و جدید معاشرے میں پائے جاتے ہیں اور آج بھی جبکہ سائنس نے بہت ترقی کی ہے ہم اس بات کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہیں کہ یورپ نے ''وحدت الوجود'' کو ایک فرسودہ نظریہ سمجھ کر ترک کر دیا ہے۔ بلکہ ہم تو کہیں گے کہ یورپ نے اپنی علمی بیداری کے ساتھ ہی ''وحدت الوجود'' کے ماحصل کو جمہوری فلسفہ معروضی کے طور پر ہمیشہ کے طور پر اپنے معاشروں کو جزو بنا لیا ہے اور موضوعی طور پر گزشتہ دو صدیوں میں یورپ نے ''وحدت الوجود'' کے لئے گراں بہا علمی اور تحقیقی خدمات انجام دی ہیں جن کی نشر و اشاعت اگرچہ نابغہ احباب مفکرین کی سطح پر مقبول ہوئی لیکن اس کے اثرات آج بھی سپین سے لے کر فرانس اور برطانیہ سے لے کر یورپ تک پھیلے ہوئے ہیں اور جہاں تک ایشیا کا معاملہ ہے تو یہ ایشیا ہی تو ہے جس کی زمین میں ''وحدت الوجود'' کی حقیقی تمدنی تاریخ نے ہمہ گیر سطح پر ارتقا کیا ہے بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ ایشیائی ممالک وجودیت کو عقلی طور پر تسلیم کرتے ہوں یا نہ کرتے ہوں اپنے تمدن، فکر و نظر اور ثقافتی ترجیحات کی رو سے کبھی بھی ''وحدت الوجود'' سے محروم نہیں چنانچہ ''وحدت الوجود'' کا فلسفیانہ اور ثقافتی ارتقاء نہ صرف جاری ہے بلکہ امید کی جاتی ہے کہ نئی صدی میں اسے ایک اخلاقی نصب العین کی حیثیت سے ہر معاشرہ اور ہر ملک اپنے مذہبی مسلمات کو قائم رکھتے ہوئے بھی ''وحدت الوجود'' کی اہمیت کا اقرار کرتا رہے گا اور فلسفیانہ سطح پر اس کے ارتقاء میں نہ پہلے کمی آئی ہے نہ آئندہ کسی قسم کا خدشہ ہے۔

جب ''وحدت الوجود'' کا معروضی طور پر ایک نظام فکر کے طور پر مطالعہ کیا جاتا ہے تو ہمیں ہر ملک وقوم میں کسی نہ کسی سطح پر ضرور نظر آجاتا ہے خواہ یہ قوموں کے کلاسیکی ادب وشعر میں پنہاں ہو خواہ ان لوگوں کے طرز تفکر و وجدان میں ایک غیر بیان شدہ احساس کی صورت پر، اس قدیم رغبت ''وحدت الوجود'' کو ہر معاشرے اور مذہب نے کم وبیش اپنے مطلوبہ پیمانے میں ضرور اتارا ہے بلکہ اپنے اپنے عقائد مذہبی کی اس کے اصولوں کے ذریعے تشریح بھی کی ہے چنانچہ ہر قدیم اور جدید تہذیب نے اپنے اپنے مفکرانہ استدلال سے اپنے مابعد الطبیعیات نظریات وعقائد کو قائم رکھتے ہوئے ''وجودی'' طرز فکر کو کسی نا کسی رنگ میں ضرور قبول کیا ہے اسی وجہ سے ہر تہذیب کی وجودی فکر میں ایک انفرادیت پائی جاتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس مسلک وحدت الوجود کے بے شمار ارتقائی مکتبہ ہائے فکر ہیں۔ ''وجودیت'' خواہ یونان وایران میں ہو کہ چین اور ہندوستان میں اس کا مسلمہ اصول ''ہوالکل'' ہی ہے چنانچہ وجودیت کے باہمی ضمنی اختلافات جو ہر ایک علاقہ کے مکتبہ ہائے فکر کی شناخت ہیں ایک دوسرے سے اختلاف کرسکتے ہیں۔ لیکن اس کی حقیقت کے بارے میں کسی نے اختلاف نہیں کیا بلکہ کہنا چاہیے کہ دنیا کا کوئی مذہب ایسا نہیں ہے جس کی اصل اسی ایک اصول پر قائم نہ ہو کہ اصل وجود ایک ہی ہے وہی قدیم ہے اور وہی وجود انسان کی پیدائش سے پہلے اور انسان کی موت کے بعد اس کا وارث ہے۔ تمام موجودات ایک ہی ''وحدت'' کی گرفت میں ایک ایسی گردش سے گزر رہی ہیں جو کہیں ظاہر اور کہیں مخفی ہے۔

یونانی وجودیت

یونان کے عہد قدیم ترین میں جبکہ ابھی وہاں بت پرستی کا رواج نہ ہوا تھا۔ اس وقت بھی وجودی تفکر موجود تھا اور جب وہاں دیوی دیوتاؤں کے نظام نے رواج پایا تو پھر بھی وجودیت کی ایک منفرد پہچان قائم رہی اور ایسے لوگ موجود رہے جو صرف ''ایک ہی ایک'' کو تمام کائنات اور خود انسان کے وجود میں پاتے تھے۔ ڈائیو نائسس یونان میں وجدانی فکر کا ابتدائی معمار سمجھا جاتا ہے جسے بعد ازاں ''زرخیزی'' کے دیوتا کے طور پر دیوی دیوتاؤں کے نظام میں جگہ دے دی گئی۔ اس کے باوجود ڈائیونائسس مت یونانی ثقافت کی جیتی جاگتی طرز فکر کے طور پر مقبول رہا اور دیوی دیوتاؤں میں جگہ مل جانے کے باوجود اس کا تعلق سرزمین یونان سے ارتقائی صورت میں قائم ہوا جبکہ یونان کے دیگر دیوی دیوتا اولمپکس کی ان بلندیوں سے تعلق رکھتے تھے جہاں یونان کے دیوتا آسمان میں اقامت پذیر تھے۔ جدید تحقیق سے ثابت ہے کہ یونان میں دیوی دیوتاؤں کا نظام کسی ایک اور ملک یعنی ہندو مصر سے مستعار لیا گیا تھا۔ ورنہ ایسے دیوتا جو ڈائیونائسس کی طرح یونان کی مٹی سے اٹھے ہوتے وہ اتنی جلدی عجائب گھروں کی زینت نہ بن جاتے۔ ڈائیونائسس کی بہت سی خوبیاں ہندوستانی مہادیو شیو شنکر سے بہت

مشابہت رکھتی ہیں لیکن جزوی طور پر شیو مہادیو بھی سرمستی اور وجدان کی حیثیت میں اپنے مزاج کا تعین پیش کرتا ہے جو ہر لحہ اپنی حقیقت "ہوالکل" کے مراقبے میں رہتا ہے اور سکر و مستی سے اپنے انائے ثابت کو انائے کل سے ہم آہنگ رکھتا ہے یہی معاملہ ڈائیونائسس کا ہے کہ ایک طرف تو اس کی صفاتی صورت "بیل" کی بنائی جاتی ہے جو زراعت میں ایک اہم کردار کا حامل ہے تو دوسری طرف انگور اور انگوری شراب کے نشہ میں انسانی عقل ظاہری کے تعطل اور اصل سرشت یعنی فطرت کی بے نقابی بھی اسی سے منسوب کی جاتی ہے۔ ڈائیونائسس مت کے پیروکاروں نے آزادی اور آزادانہ فکر و تجزیہ کے دفاع میں روایتی پابندیوں کا پردہ چاک کر دیا اور "ظاہر و باطن" کے ایک کرنے پر زور دیتے ہوئے انسانوں کے لئے مکمل تمدنی آزادی کو مشعل راہ بنا کر بدنامیاں مول لیں۔

جب ڈائیونائسس کی ایک دیوتا کے طور پر پوجا مستحکم ہو گئی تو وہ معروف معنوں میں ایک جذب و مستی اور نشہ عشق کی صورت میں مقبول ہو گیا چنانچہ ان کی رغبت "ہوالکل" ان کو ایسے مقام پر بھی لے جاتی جہاں اس کے پیروکار اپنے جسم و جان میں ڈائیونائسس کی "انا" کے غلبہ سے بے حال ہو کر ڈائیونائسس کی صفات ظاہر کرنے لگتے۔ بعد ایک عرصہ دراز کے اسی ڈائیونائسس مت کے ماننے والوں میں ایک دماغ اعظم پیدا ہوا جس نے اس مت کو فلسفیانہ و وجدانی دونوں طرح سے مابعد الطبیعیات سطح پر مرتب کر کے مجتہد کا درجہ حاصل کیا۔ اس کا نام آرفیس تھا اس نے سب سے پہلے فلسفیوں کو "وجدانی" مسلک اور "ہوالکل" کا قائل کر لیا اور اہل فلسفہ ڈائیونائسس مت کی طرف متوجہ ہوئے اور وجدانیوں کے احوال اور اقوال سے اصول وضع کرنے اور تجزیہ کرنے میں حق کے نشان دیکھنے لگے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے کہ انسان اپنی وجدانی نگاہ سے جس "تناظر" کو قائم کرتا ہے وہ انسان کے فکر و عمل کی تشکیل میں بہت بڑا کردار ادا کرتا ہے۔

آرفیس کے ذریعے وجدانی طریق ہدایت کی جو مابعد الطبیعیات طے ہو کر رواج پا گئیں ان میں فکر و عمل دونوں کا امتزاج تھا چنانچہ "وجودیت" کا یونانی پس منظر آرفیس ہی سے قائم ہوتا ہے جس نے سب سے پہلے اس کی تشریح کی، پیروکاروں کے لئے ضابطے اور حال و مقام کی تخصیص کو قائم کیا چونکہ اس میں بھی ہندوازم کے بہت سے اثرات براہ راست پائے جاتے ہیں اس لئے یہ کہا جاتا ہے کہ غالباً یونان نے عہد قدیم ترین میں اپنی مابعد الطبیعیات ہندوستان سے اخذ کی ہیں۔ آرفیس کی تدریجی تشریحات جو بعد میں قواعد بن گئے میں نظریہ تناسخ بھی شامل تھا لیکن اس کی تشریح وہ حیات بعد ممات کے قریب کرتے تھے چنانچہ ان کی وجدانی ہدایات میں "حقیقت" ایک ہے جو تمام کائنات میں اور انسانوں میں ہے۔ اس دنیاوی زندگی کے بعد ایک اور زندگی موت کے بعد بھی ہے جس میں اعمال کی سزا و جزا ملتی ہے۔ آرفیس کے ماننے والے تزکیہ نفس اور ریاضت پر بہت زور دیتے تھے۔ گوشت کھانے سے پرہیز خاص طور پر تعلیم کیا جاتا تھا۔ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ انسان زمین اور آسمان کے ملاپ کی حیثیت رکھتا ہے۔ زاہدانہ زندگی گزارنے سے انسان میں سے مٹی کے عناصر کم ہو جاتے ہیں اور انسان میں آسمانی

جوہر پیدا ہو جاتا ہے اور آخر کار عبادت کرنے والا اپنے دیوتا میں فنا ہو جاتا ہے اور یہی انتہا ہے کہ پیرو اپنے ہادی اعظم میں فنا ہو کر اس میں باقی رہے۔

آریاؤں نے ہندوستان کی طرح یونان کو بھی تہہ وبالا کر دیا اور اپنے دیوی دیوتاؤں کی پوجا کرانے لگے لیکن یونانی عوام اپنے مزاج کی افتادگی کی بنا پر ارضی اور زمینی دیوی دیوتاؤں کے قریب رہے جن میں سے بہت سے ایسے کردار تھے جو شاید یونان نے انسانی طور پر پیدا کئے تھے اور بعد میں دیوی دیوتا مشہور ہو گئے الغرض بعد میں آنے والے سب سے بڑے فلسفی سقراط نے ''وجدان'' کو تسلیم کر لیا اور یہ تحقیق بیان کی کہ ''انسانی ضمیر یعنی باطن ہی ہدایت کا بہترین ذریعہ ہے'' چنانچہ حکمران اس سے سخت ناراض ہوئے اور آخر کار اسے لوگوں کو گمراہ کرنے کے جرم میں زہر پلا دیا گیا۔ افلاطون سقراط کا شاگرد تھا۔ اس نے جہاں ریاضی و منطق میں کارہائے نمایاں انجام دیئے وہاں ''وجدانی وجودیت'' کے بارے میں بھی ایک ارتقائی نظام پیش کیا جو ''وجدان'' کی حد تک آرفیس سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے لیکن اس کی تکوین اور نظام ایک ارتقائی شان رکھتا ہے۔ افلاطون نے ''وحدیت'' یعنی ایک ذات کے واحد القدیم ہونے کا اقرار کیا اور ساتھ ہی ساتھ معروضی مظاہر کو عالم مثال قرار دیتے ہوئے عالم اعیان کی وضاحت کی کہ کائنات کے پس پردہ بھی ایک معنوی اور نوری عالم ہے۔ جس میں ہر شے کی حقیقت اصل صورت میں موجود ہے جبکہ دنیا میں چیزیں متغیر اور فانی ہیں لیکن اس عالم اعیان میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ افلاطون نے یہ نظریہ پیش کیا کہ اس واحد القدیم ذات نے موجودات کو ایک ''خیال'' کی طرح سنبھالا ہوا ہے اور معروضی کائنات کی اپنی حقیقت ایک واہمہ سے بڑھ کر نہیں ہے۔ علم کا مقصد ''اعیان'' کی تحصیل ہے کہ جہاں ہر چیز کی ''اصل'' یعنی حقیقت موجود ہے۔

مظاہر کے پس پردہ اسی عالم حقیقت کو دیکھا اور پہچانا جائے۔ باوجود اس کے کہ افلاطون فلاسفہ میں عظیم الشان مقام رکھتا تھا لیکن عقلاء کو اس پر یہ اعتراض تھا کہ وہ ''وجدان'' پر یقین رکھتا ہے اور آرفیس مت والوں کی طرح ترک دنیا کو علم و حکمت کی تحصیل کے لئے ضروری سمجھتا ہے۔ افلاطون نے سقراط کے علاوہ فیثا غورث، پارمنیڈیز اور ہریکلیس کے اثرات بھی قبول کئے تھے۔ وجودیت کے معاملے میں افلاطون کے شاگرد ارسطو کے نظریات جزوی طور پر افلاطون کی حمایت کرتے ہیں یعنی ارسطو بھی مظاہر کو حقیقی قرار نہیں دیتا وجدان کی حیثیت تسلیم کرتا ہے البتہ اس میں ''واحد الوجود'' کے مقابلے میں ثنویت کے عناصر بھی دریافت کئے گئے ہیں ارسطو کا انداز بیان منفرد تھا چنانچہ اس نے افلاطون کے اعیان کے مقابلے میں ہر شے کو خودی در خودی تسلیم کر لیا۔

ارسطو نے افلاطون کے نظریات شعر و ادب اور نظام ریاست پر کھل کر تنقید کی ہے لیکن وجودی ترغیبات میں وہ افلاطون سے زیادہ مختلف نہیں ہے۔ افلاطون کے نظریات ہی کا ارتقاء نو فلاطونیت کہلاتا ہے جس کے نظام فکر میں ''وجودیت'' کی نہ صرف حمایت کی جاتی ہے بلکہ اس کی ترقی کیلئے ارتقائی نظریئے بھی سامنے آئے ہیں الغرض

اگر چہ وجودیت یورپ میں ''افلاطون'' کے حوالے سے مطالعہ کی جاتی ہے لیکن دراصل یہ اہل یونان کا ایک وجدانی اخلاقی نصب العین تھا جو عہد قدیم سے چلا آتا تھا اور جو بعد ازاں دیوی دیوتاؤں کے نظام میں بھی ختم نہ ہوا اور مذکورہ نظام ہی کی ''کثرت'' کو توڑتا ہوا پھر ''وحدت'' کی صورت میں ظاہر ہوا چنانچہ یونان میں اس کے لئے پینتھی ازم یعنی ''ہمہ اوست'' کی اصطلاح رائج ہے جو بعد ازاں یورپ میں بھی مقبول رہی اس کا اصل محل فکری ''ھوالکل'' ہی ہے معنوی طور پر ''ھوالکل'' اور ''ہمہ اوست'' میں کوئی فرق نہیں ہے۔

عہد ترقی میں یورپ میں کارلائل، ایمرسن، سپنوزا، فشر، ہیگل اور سارتر وغیرہ نے ''وحدت الوجود'' کو تدریجی طور پر قبول کیا اور اس کی قابل قدر تشریحات کیں جن کی اصل میں اتحاد اور فرع میں اختلاف پایا جاتا ہے جو انفرادیت کا خاصہ ہے کیونکہ یہ ایک وجدانی قدر فکری و نظری ہے جب وجدانی صداقت کو ظاہری اظہار و بیان کے ذریعے پیش کیا جاتا ہے تو تماثیل میں تفاوت کی وجہ سے خیالات متعدد و مختلف معلوم ہوتے ہیں جبکہ جملہ ماہرین و فلاسفہ وجودیت کی آراء کو بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو بنیادی اختلافات نہ ہونے کے برابر ملتے ہیں۔

اسپنوزا کہتا ہے کہ

> ''جو کچھ ہے وہ خدا کے اندر ہے نہ تو خدا کے بغیر کچھ تصور کیا جا سکتا ہے نہ ہی اس کے بغیر کچھ ہو سکتا ہے۔ خدا کی ماہیت اور صفت یہ ہے کہ وہ لازماً موجود ہے اور وہ واحد ہے۔ خدا اپنی ماہیت کی ضرورت کے اعتبار سے پورے طور پر عمل کرتا ہے۔ وہ تمام اشیائے عالم کی آزاد علت ہے اور تمام اشیاء خدا کے اندر ہی اپنا وجود رکھتی ہیں اور ان سب کا انحصار خدا پر ہے تمام اشیائے عالم بغیر خدا کے نہ تو موجود ہیں اور نہ ہی متصور کی جا سکتی ہیں اور بالآخر تمام اشیاء کا خدا کی جانب سے پہلے ہی سے تعین ہو چکا ہے مگر یہ سب کچھ خدا کے کسی آزاد ارادے اور مطلق حکم کی بنا پر نہیں ہوتا بلکہ یہ سب ہی کچھ خدا کی اپنی ہی ماہیت (لاأبالی) اور لامتناہی قوت کی وجہ سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔''

اسی طرح معروف وجودی فلسفی ہیگل کی تشریحات پیش کرتے ہوئے فشر نے کہا ہے کہ

> ''یہ طبیعی کائنات سوائے اس کے کہ وہ خدا کی باطنی حیات کا خارجی نقش ہے کچھ نہیں۔ ہر مادی دنیا خدا کی تجسیم یا یوں کہیے کہ مادی عالم خدا کا زندہ اور عینی ملبوس ہے۔ تمام محدود اذہان خدا کے ذہن اعلیٰ میں مربوط ہیں لہٰذا تنہا خدا ہی حقیقی ہے۔ خارجی کائنات اور انسان ارواح حقیقی (قدیم) نہیں ہیں یہ کچھ نہیں سوائے اس کے کہ خدا کے مختلف نقوش (نشانیاں) ہیں۔''

ہندی وجودیت

ہندی وجودیت کی ابتداء قبل مسیح آریاؤں کی آمد سے قبل کسی عرصہ نامعلوم میں ہوئی جسے ''ناتھ پنتھ'' کے زیراثر بہت رواج حاصل ہوا۔ نوعیت اس کی یہ تھی کہ ہندوستان کا سب سے بڑا دیوتا شیو (جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ابتدائے حال میں کسی جگہ کا راجہ تھا) جس کے بہت سے صفاتی نام، شنکر، بھولے ناتھ، مہادیو وغیرہ ہیں ہر شے سے نگاہ ہٹائے ''اوم'' یعنی اسی حقیقت قدیم کے مراقبے میں رہتا ہے جس سے اس میں بے پناہ قدرت و طاقت پیدا ہوگئی ہے وہ ''ناتھ پنتھ'' کا جاری کرنے والا ہے۔ اس کا بھگت تمام مادی اور غیر مادی و عقلی چیزوں سے توجہ ہٹا کے اسی ایک ہستی کا ''دھیان'' کرتا ہے جو کل موجودات میں سرایت ہے اور خود انسان کے اندر بھی وہی ہے لیکن انسان کو اس کا عرفان اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک وہ پورے یقین اور تیاگ کے ساتھ اس لافانی ہستی کا مراقبہ نہ کرے لیکن یہ مراقبہ از خود کامیاب نہیں ہوسکتا بلکہ اس کے لئے شیو پر سلام بھیجنے کا ایک منتر ہے ''اوم نمہ شیوائے'' (اس خدا کا سلام ہو شیو پر) جس کی تعلیم بھگت کسی ''ناتھ'' سے حاصل کرتا ہے اور برابر یہی منتر پڑھتا ہے جس سے بھولے ناتھ کا روحانی فیض اس منتر پڑھنے والے میں سرایت کرتا جاتا ہے شیو مستی کا پرتیک لیکن فنا اور جلال کا دیوتا مانا گیا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کی بھگتی کرنے سے بدن کا جمال بھی حاصل ہوتا ہے اور جس قدر وہ سچے دل اور پورے دھیان سے بھگتی کرتا ہے اسی قدر وہ اس ''اوم'' خدائے قدیم کے قریب ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ بھگت اپنے مہادیو میں فنا ہوجاتا ہے اور پھر وہ خود ''ناتھ'' کے درجے پر پہنچ جاتا ہے یعنی اسے عرفان وحدت حاصل ہوجاتا ہے اور خود بھی کسی بھگت کی تربیت کے قابل ہوجاتا ہے۔ شیومت کے اضافی دیومالا سے قطع نظر بنیادی طور پر شیومت ''تسکین دل'' اور ''تسویہ باطن'' کا ایک وجدانی شغل ہے جس سے حقیقت کی وحدت مقصود ہے۔ چنانچہ جب اس کا ''دھیان'' کامل ہوجاتا ہے تو اسے ''گیان'' یعنی ایسا علم حاصل ہوتا ہے جس سے وہ معروضی زندگی میں غالب رہتا ہے۔

آریاؤں کی برصغیر میں آمد کے بعد بھی یہ ''گیان دھیان'' کا شغل برقرار رہا اور جنگلوں میں ناتھوں کی ٹولیاں اور ٹلے قائم رہے البتہ شہری زندگی میں قتل و غارت کی ابتدائی دو صدیوں کے بعد جب آریا، سماجی طور پر برصغیر میں رچ بس گئے تو انہوں نے شیومت کا بھی اثر قبول کیا نہ صرف یہ کہ اثر قبول کیا بلکہ اپنے آریائی دیوی دیوتاؤں کو بھی اسی نظام ''فنا و بقا'' کا ایک حصہ بنالیا اور اپنے آبائی ویدوں کو بھی جب معرض تحریر میں لائے تو اس میں بھی ''ناتھ وجودیت'' کے اثرات اور علاقائی زبانوں کے اثرات نمایاں رہے چنانچہ آریاؤں کے ویدوں اور بعد ازاں اپنشدوں اور پرانوں کی تحریر کے بعد جب ایک عرصہ اور گزرا تو ''ناتھ وجودیت'' کے اثرات ہی سے متاثر ان کا نظام ویدانت ''ہمہ ادست'' ظاہر ہوا۔ آریا ایک جنگجو اور بے رحم خانہ بدوش قوم تھے لیکن شیومت کے اثرات

اور ناتھ وجودیت کے اشغال سے وہ الگ نہ رہ سکے چنانچہ ان کے ہاں بھی عدم تشدد اور ''گیان دھیان'' کے اشغال قائم ہوگئے۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ جنگلوں کے ناتھوں نے اپنی شیو بھگتی کی کرامات سے آریاؤں کو قائل کر لیا اگرچہ انہیں مطیع فرمان بنانا ناتھ جوگیوں کے مقاصد میں نہیں تھا کیونکہ ناتھ جوگی بھگت ملکیت کے لئے نہیں لڑتا بلکہ وہ از خود تارک الدنیا ہوتا ہے چنانچہ آریاؤں کے مذہبی پیشوا، جو بعد میں برہمن کہلائے وہ بھی ''دھیان گیان'' کو جاپ اور پوجا کے ساتھ متحد کر کے آہستہ آہستہ برصغیر کی تمدنی زندگی میں اہم کردار ادا کرنے لگے۔ آریاؤں کے پاس ایک ایسی چیز بھی تھی جس سے یہاں کے قدیم لوگ ناواقف تھے وہ تھا ''قانون'' اگرچہ وہ ذات پات کی تقسیم اور دیگر بہت سے توہمات سے بھرا پڑا تھا لیکن اسے ''قانون'' کے طور پر استعمال کر کے آریاؤں نے سماجی زندگی میں ایک مصنوعی ہی سہی لیکن تسلسل اور تواتر کو قائم کر دیا جبکہ اس سے قبل راجا مہاراجاؤں کا ''دل'' ہی انصاف کی کتاب تھا اور جس کی فریاد راجا مہاراجا نہ سنتے تھے وہ ناتھ بھگتوں کی طرف بھاگتا اور ان کی شکتی سے انصاف پاتا تھا القصہ برصغیر کی دھیانی گیانی سرزمین میں آریاؤں نے ویدوں کو ترتیب دیا اور صدیوں بعد اس کے ثقافتی ملے جلے مظاہر اور برہمنوں کے اشغال باطنی سے ''ویدانت وجودیت'' پیدا ہوئی جس کے لئے آریاؤں کے ذہین دماغوں نے باقاعدہ مابعد الطبیعیاتی اصول بھی وضع کئے اور لطف کی بات یہ ہے کہ ''ویدانت وجودیت'' کو ویدانت صرف اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ وہ ''ویدوں'' کو پڑھنے ماننے اور نافذ کرنے والے برہمنوں کے ذریعے ظاہر ہوئی حالانکہ ''ویدانت وجودیت'' میں ویدوں کا اتنا اثر نہیں ہے جس قدر شیومت کی ''ناتھ وجودیت'' کا اثر ہے یہاں تک کہ اگر کوئی ویدانت وجودیت کو سیدھے لفظوں میں ناتھ پنتھ کی مابعد الطبیعیات قرار دے دے تو وہ بھی درست ہے کیونکہ ''ویدانت وجودیت'' کے ذریعے جس صلح کل اور عدم تشدد اور ایک ہی وجود کے معروض وموضوع میں ثابت ہونے کو بیان کیا گیا ہے وہ ''ویدک'' قانون کے مقابلے میں ایک الگ چیز ہے۔

ویدا آریاؤں کو علاقائی آبادی پر جس قاہرانہ طور پہ حاکم بنا چکے تھے ''ناتھ پنتھ'' کی وجودیت نے اسے معتدل کر دیا اور آریائی خاندان بھی نسلی طور پر ''پاک'' نہ رہ سکے یعنی ''ناتھ وجودیت'' نے انہیں ذات پات چھوت چھات سے نہ چاہتے ہوئے بھی الگ سا کر دیا البتہ ویدانت وجودیت قدیم ''ناتھ وجودیت'' سے چند ضمنی معاملوں میں مختلف اور منفرد ہے وہ اس طرح کہ پہلے مہیش (شیو بھولے ناتھ) ہی فنا کے لئے جائے پناہ تھا اب برہما اور وشنو بھی شامل کر لئے گئے بلکہ جو عہد قدیم میں شیو کا مقام تھا وہ ہی ''برہما'' کو دے دیا گیا جبکہ عوامی سطح پر اس کا تسویہ تسلی بخش نہ ہوا کیونکہ عوام پھر بھی شیو بھولے ناتھ ہی کو ''مہا دیو'' یعنی سب سے بڑا دیوتا مانتے رہے اور اب بھی ناتھ پنتھی سبھی دیوی دیوتاؤں کو ماننے کے باوجود بھگتی بھولے ناتھ ہی کی کرتے ہیں اور اس کے لئے ''ہر ہر مہا دیو'' پکارتے ہیں البتہ ''ویدانت وجودیت'' کی یہ خصوصیت ہے کہ یہ بیان واظہار میں لائی گئی اور باقاعدہ اسے اشغال باطنی کے ساتھ ساتھ ایک باقاعدہ فلسفہ کی صورت بھی عطا ہوگئی جب کہ ''ناتھ وجودیت'' کو کبھی بھی علمی اور فلسفیانہ سطح پر

بیان کرنے کی طرف توجہ اس لئے نہ کی گئی کہ ایک شغل جس کا تعلق مکمل طور پر مراقبے اور دھیان سے ہے اس کی مہارت صرف کسی ناتھ کی توجہ سے باطنی طور پر ہی حاصل کی جا سکتی ہے کہنے سننے کا اس میں کوئی خاص عمل دخل ہی نہیں ماسوائے چند منتروں کے جو دھیان کو مبذول کرنے کے لئے پڑھے جاتے تھے لیکن ویدک ذہن نے اس دھیان گیان کو فلسفیانہ سطح پر نہ صرف متعارف کرایا بلکہ یہی ویدانت قدیم شیو بھگتی کے تعاقب میں اثرات کو جلو میں لئے مصر و یونان تک جانی پہچانی گئی چنانچہ بہت سے محققین نے قدیم یونان پر ہندی فلسفے کے اثرات ثابت کئے ہیں۔

اگرچہ ''ویدانت وجودیت'' کو مکمل طور پر ''ناتھ وجودیت'' نہیں کہا جا سکتا لیکن ویدانت وجودیت میں جو کچھ بھی خوبی وجودیت کے حوالے سے ہے وہ ''ناتھ وجودیت'' ہی کا ارتقاء ہے کیونکہ آریا، ہرگز ''ہمہ اوست'' کہنے والے وجودی نہیں تھے ان کی بے رحمی سفاکی اور حرص کی گواہی کئی قدیم تہذیبیں دیتی ہیں لیکن ہندوستان میں چار سو سالہ دور کے بعد ان کی ہیئت اجتماعی نے برصغیری مزاج اور مابعد الطبیعیات کو ارضی سطح پر قبول کر لیا خواہ ان کا عمل موقع بہ موقع ظلم اور سفاکی سے خالی نہ ہوتا تھا لیکن شیومت کی یہ فتح کچھ کم نہ تھی کہ وہ ''عدم تشدد'' اور ''ہمہ اوست'' کے علمی و عقلی طور پر قائل ہو گئے اور جن نابغہ روزگار برہمنوں نے ناتھ پنتھ کے اشغال دل و جان سے اپنائے انہوں نے اس تحقیق وجدانی کا تحفہ دنیائے فکر کو ''ویدانت وجودیت'' کی صورت میں دیا جو کہ برصغیر کے تمدنی ارتقاء کی قابل قدر یادگار ہے چنانچہ برہمن ازم سے کسی کو ہزار اختلاف ہوں لیکن ''ویدانت وجودیت'' جو دراصل ''ناتھ پنتھ'' ہی کے اشغال کا ارتقاء ہے، سے مشرق و مغرب میں ہمدردی ظاہر کی گئی ہے اور تقریباً ہر زبان میں ویدانت کے تراجم ہوئے ہیں۔

ویدانت کی مبادیات کا خلاصہ یوں ہے کہ

> ''نہ کوئی (روح) پیدا ہوتا ہے نہ مرتا ہے۔ جوہر نہ پیدا ہوتا ہے نہ فنا ہوتا ہے انسان کا جوہر اعلیٰ ذات یا نفس (خودی کی حقیقت جس سے ویدانیت نے برہما کہا ہے) ادراک میں نہیں سما سکتا۔ یہ ایک گہرے غار میں پوشیدہ ہے۔ اس غیر فانی ذات میں جو ازلی اور ابدی ہے اور قید زبان سے آزاد ہے نہایت نازک (لطیف) نہایت خفیف (باطن) اور پھر عظیم ترین وہ قائم بالذات ہے۔ تغیر سے پاک ہے جب کہ ہر شے جس کو اس نے حیات اور توانائی بخشی ہے فنا ہو جاتی ہے۔ اسے علم یا عقل یا حافظہ سے معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا علم یا الہام صرف اسی کو نصیب ہوتا ہے جس پر وہ خود اپنی حقیقت آشکار کرے۔''

یہ اسی کی ذات ہے جس سے نطق، گوش و چشم، ذہن و حیات سب نے توانائی حاصل کی ہے۔ وہ خیال کا

خیال (ایمان ثابتہ) ذہن کا ذہن اور زندگی کی زندگی ہے۔ پس نہ ذہن نہ آنکھ نہ کان اور نہ نطق ہمیں اس کی حقیقت کا پتا بتا سکتے ہیں کیونکہ نہ آنکھ نہ کان اور نہ ذہن اس تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ وہ تنہا فعال مطلق ہے جو ان تمام ذرائع سے عمل میں مصروف ہے جس سے آنکھ بینا گوش شنواء اور ذہن فکر کا حامل بنا ہے اور جس سے حیات نے ایک زندہ توانائی حاصل کی ہے لیکن اس کی اپنی حقیقت ان میں سے کسی ذریعے سے احاطہ نہیں کی جا سکتی۔

تمام عالم اس کی ذات میں قائم ہیں۔ وہ اصل حیات ہے جس سے ہر شے وجود میں آتی ہے وہ ہر شے کا آقا اور مالک اور قادر مطلق ہے۔ جو کچھ ہو چکا ہے اور جو کچھ ہونے والا ہے وہ سب کا مالک ہے۔ وہ خالق کائنات ہے عالم اسی کا ملک ہے۔ وہی ہے جو اس عالم ظاہر کی صورت میں ہے جس کے بہت سے نام اور شکلیں ہیں برہما نے خود کو ان تمام صورتوں اور شکلوں میں پھیلا دیا ہے۔ جو ہمیں گرد و پیش میں نظر آتی ہیں۔

اس ذات تک رسائی صداقت، ضبط، روحانی جذبے اور جملہ جنسی و حیوانی خواہشات کے معدوم ہونے سے ہی ہو سکتی ہے۔ اس کا حصول صرف دیوتاؤں کی خوشنودی، ریاضت یا قربانی سے ممکن نہیں ہے نہ محض عنایت بخشش تحفہ یا انعام کے طور پر مل سکتی ہے۔ یہ صرف ایک الہام سے حاصل ہو سکتی ہے اور جب اخلاقی بلندی، خواہشات پر قابو اور مراقبہ وغیرہ سے انسان اس حقیقت الٰہیہ یا برہما کو بے نقاب دیکھ لیتا ہے تو وہ اس میں اس طرح گم ہو جاتا ہے جیسے دریا سمندر میں اس میں کوئی شے ایسی باقی نہیں رہتی جس سے وہ اپنی انفرادیت محسوس کر سکے بلکہ وہ برہما میں مل کر ''ایک'' ہو جاتا ہے سالک کو یہ معرفت قلب کے وسیلے سے حاصل ہوتی ہے جب اس کے حواس کا فعل معطل ہو جاتا ہے اور اس کی عقل کا عمل رک جاتا ہے اس معرفت کو کوئی بیان نہیں کر سکتا۔ اسے صرف ''وجود'' کا نام دیا جا سکتا ہے یہاں پہنچ کر دل کی تمام گرہیں کشادہ ہو جاتی ہیں شکوک و شبہات رفع ہو جاتے ہیں اور توحید کی ایک روحانی روشنی باقی رہ جاتی ہے جو اپنی واحدانیت میں تاباں نظر آتی ہے۔

الغرض جوگ میں عقل خیال کو معطل کرنے، ہمہ گیر صلح کل اور محبت، لوگوں سے ہمدردی مسرت بانٹنا اور دوسروں کی پردہ پوشی سے جوگی کامل ہو جاتا ہے اور ایک وقت میں خود ناتھ بن جاتا ہے اور مہادیو (یا ویدانت میں برہما) اپنی تجلیات اس کے ذریعے سے ظاہر کرتا ہے۔

''رامائن'' اور ''گیتا'' میں ''وحدت الوجود'' کے وجود کا سراغ لگانا ایسے ہی ہے جیسے دیگر آسمانی کتابوں میں وجودیت کے عناصر تلاش کئے جائیں۔ دراصل ''ہندی وجودیت'' خواہ مہاتما گوتم بدھ کا وہ اجتہاد ہو جو انہوں نے شیومت میں کیا۔ یا بابا گورونانک اور للہ عارفہ کی واحدانیت ہو یا دیگر وجودیت سے قریب ترین فلسفے ہوں سب کسی نہ کسی طرح ''ناتھ پنتھی'' وجودیت ہی کا ارتقاء اور اس کی مختلف صورتیں ہیں۔ ہندوازم میں ۳۳ کروڑ دیوی اور دیوتا مانے گئے ہیں لیکن بھگت صرف اپنے گورو کی تعلیم پر چلتا ہے اور اسی میں فنا حاصل کر کے اصل حقیقت یعنی ذات خدا کا عرفان حاصل کرتا ہے۔

اندلسی وجودیت

اندلسی وجودیت کے بانی بارہویں صدی عیسوی کے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی قدس سرہ، ہیں جنہوں نے ''فصوص الحکم'' اور ''فتوحاتِ مکیہ'' میں ''اسلامی وجودیت'' کے مبادیات قائم کئے اور بعدازاں اس کا ارتقاء ہوا۔ ''اندلسی وجودیت'' کے مقابل ''بغدادی وجودیت'' ہے جس پر یونانی اثرات بہت تھوڑے ہیں جب کہ اندلسی وجودیت میں یونانی وجودیت براہ راست مع مصطلحات کے جلوہ گر ہوئی ہے۔ چونکہ وجودیت کی حقیقت ایک وجدانی صداقت ہے اوراس کا اثر ہمہ گیر صلح وامن اور بقائے باہمی ہے اس لئے اس نظریہ نے بہت فروغ حاصل کیا۔ ابن عربی نے ''فصوص الحکم'' میں واضح کیا ہے کہ ''میں ترجمہ کرنے والا ہوں نہ کہ اپنے دل سے حکم کرنے والا۔ میں اس میں وہی القاء کرتا ہوں جو میری طرف القاء کیا گیا ہے اور میں اس کتاب میں وہ وارد کرتا ہوں جو مجھ پر وارد ہوتا ہے۔'' ابن عربی نے اپنا مدعا نوفلاطونی مکتبہ فکر کی اصطلاحی ہم آہنگی کے ساتھ بیان کیا ہے جس کی زیادہ وضاحت کی ضرورت نہیں البتہ یہ جاننا چاہیے کہ ان کے تصور وجودیت کی اصل، دین اسلام کی کسی محکم ہدایت سے متصادم نہیں ہے یہاں تک کہ قدم عالم اور قدم ارواح بھی ان کی تاویل ہے نہ کہ عقائد میں سے۔ وہ ''جلوہ وجود'' کو روح قرار دیتے ہیں نہ کہ ''آئینہ'' کو جس وجہ سے وہ مادی سائنس دانوں کے قریب نظر آتے ہیں چنانچہ ابن سینا اور فارابی جو باقاعدہ سائنس دان تھے وہ بھی اسی راہ پر گامزن ہوئے یہاں تک کہ فلاسفہ کی ایک کثیر جماعت نے انہیں اپنا پیشوا تسلیم کیا ہے حالانکہ ابن عربی ازخود فلسفی یا سائنس دان نہ تھے۔ ابن عربی کی وجودیت کے مبادی یوں ہیں کہ وجود ایک واحد ہے اور صرف یہی موجود ہے یہی وجود واحد خدا ہے جو اپنے مختلف ناموں سے معروف ہے۔ اس کے علاوہ ماسوا جو کچھ ہے محض اس وجود واحد کا ایک مظہر ہے۔ یہ ساری کائنات یہ عالم فطرت اسی ذات واحد کا عین ہے۔ کائنات اور عالم فطرت کی خدا سے عینیت کو ذات وصفات کے تناظر ہی میں مدرک کرتے ہیں تمام وجود خودی درخودی اسی ایک واحد الوجود سے صادر ہوتے ہیں۔ ابن عربی کو اپنے نظریات اور وجدان کے ثبوت میں قرآن وحدیث سے روایات لانے میں بہت مہارت ہے چنانچہ انہوں نے قرآن وحدیث سے ہٹ کر کسی نقطہ کی وضاحت ہی نہیں کی یہاں تک کہ تمام فلسفیانہ مصطلحات کی تشکیل جدید کرتے ہوئے قرآنی لغت سامنے لاتے ہیں۔ اندلسی وجودیت کو ''نظریہ صدور'' بھی کہا جاتا ہے اس کی وجدانی نوعیت میں منازل ومقامات کا خلاصہ کچھ یوں ہے۔

> ''وحدت نام مرتبہ لاتعینیت میں ہے اپنے تنزیلات وتعینات میں اس کو مختلف منازل یا مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان منازل اور مراحل کی تعداد پانچ ہے پہلے دو مراحل کی نوعیت علمی اور وقوفی ہے اور آخری تین مراحل کی نوعیت خارجی یا

معروضی ہے۔ یہ وجود مطلق لاتعین اپنے پہلے تنزل یا تعین میں وجود محض کی حیثیت میں خود آگاہ یا شعیر بالذات ہوتا ہے اس منزل میں صفات کا شعور محض اجمالی صورتحال ہے۔ یہ اجمال عمومی اور مخفی نوعیت کا ہے دوسرے مرحلہ یا دوسرے تنزل میں یہی وحدت حامل صفات کی حیثیت سے خود آگاہ یا شعیر بالذات ہوتا ہے اور یہ مرتبہ تفصیل یا صفات تفصیلی کا ہے۔ یہ دونوں تنزلات حقیقی سے زیادہ قیاسی اور منطقی ہیں کیونکہ یہ خارج از زمان ہیں اور ذات وصفات کا امتیاز محض ذہنی یا منطقی صورت ہے۔ اس کے بعد تنزل کے تین مراحل ہیں جہاں سے حقیقی اور واقعی تنزلات کا آغاز ہوتا ہے۔ اس تیسرے مرحلے یا تنزل کو تعین روحی کہا جاتا ہے یعنی یہ تعین روح یا روحوں کی صورت میں ہوتا ہے گویا یہی وحدت اپنے آپ کو بہت سی ارواح کی شکل میں منقسم و متشکل کر لیتی ہے چوتھا مرحلہ یا چوتھا تنزل وہ ہے جسے تعین مثالی (اعیان ثابتہ) کہا جاتا ہے اور پانچواں مرحلہ یا تنزل تعین جسدی یا تعین طبعی و مادی ہے جسے ہم کائنات یا موجودات کہتے ہیں گویا یہ مراحل منازل یا تنزل محض صلاحیتوں کا اک تدریجی عمل ہے جو عمل تحقق ہے اور جو صفات و اعراض میں پہلے ہی بالقوۃ یا مخفی موجود تھا۔"

ابن عربی باوجود اس کے کہ مادہ و روح کی طرف قدم کا اشارہ کرتے ہیں لیکن واضح طور پر کائنات و موجودات کو دیگر وجودیوں کی طرح "مایا" اور واہمہ ہی کہتے ہیں اور اصل وجود حق تعالیٰ ہی کا ثابت کرتے ہیں کہ جس سے "روح" کو وحدت کی ضرورت ہے تا کہ اپنی حقیقت اور اس قدیم ازلی حقیقت کی معرفت حاصل کرے۔ فارسی و عربی شعر و ادب پر جس قدر ابن عربی کے خیالات غالب ہوئے شاید ہی ایسا غلبہ کسی اور مفکر کو نصیب ہوا ہو یہاں تک کہ دیکھتے ہی دیکھتے پندرہویں صدی تک فارسی و عربی کے علاوہ ترکی شعراء میں بھی وجودی عناصر نے راہ پائی اور "جذبہ عشق کی صداقت" کے علاوہ ہر شے تعین عقلی و اعتقادی سے محو ہونے لگی۔ اگرچہ راسخ الاعتقادی کا دفاع کرنے والوں نے فتوی بازی بھی کی لیکن جو مقام ابن عربی کو حاصل ہو چکا تھا وہ قائم رہا ان کی "فصوص" کی سینکڑوں شرحیں لکھی گئیں اندلسی وجودیت کے بارے میں ڈاکٹر وزیر آغا لکھتے ہیں کہ:

"ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود اسی فضا میں پروان چڑھا جس میں ارسطو کے خیالات تیزی سے پھیل رہے تھے۔ اس میں عقلی اور فلسفیانہ پہلو مذہبی پہلو کے مقابلے میں بہت توانا ہے۔ تاہم ابن عربی نے "انسان کامل" کے تصور کو بڑی

اہمیت بخشی ہے اور رسول اکرمؐ کی ذات ہی کو انسان کامل کے روپ میں دیکھا ہے اس معاملے میں اقبال کا بھی وہی موقف ہے جو ابن العربی کا تھا۔ بے شک ''انسان کامل'' کے تصور (موضوعی) کی حد تک اقبال نے حلاج اور ابن عربی سے اثرات قبول کئے ہیں لیکن جہاں تک رسول اکرمؐ کو انسان کامل کے روپ میں دیکھنے کا سوال ہے یہ بات اقبال کے ایمان کا بھی اسی طرح حصہ تھی جیسے ابن العربی کے ایمان کا، گو دونوں نے ایک ہی مسلک کا اظہار کیا ہے تاہم دونوں کو اس سلسلے میں (وجدانی) ساری روشنی اندر ہی سے مہیا ہوئی۔''

اندلسی ''وحدت الوجود'' جو ماسویٰ اللہ کے تمام اوہام نما وجودوں کے انکار پر منتج ہوتا ہے کا مشاہداتی نظام میں یہ کلیہ سند کے طور پر بیان ہوتا ہے کہ ''افعال الٰہی میں صفات الٰہی کو دیکھنا ''شہود'' ہے اور صفات الٰہی میں ذات الٰہی کو دیکھنا ''وحدت الوجود'' ہے۔ گویا انائے کبیر درجہ بدرجہ انا ہائے صغیر کو مفتوح بناتی رہتی ہے اور اپنے آپ کو ثابت کرتی ہے۔

بغدادی وجودیت

حسن اتفاق سے بغدادی وجودیت میں کوئی ایسا فروعی نقطہ نظر بھی نہیں ہے جو اسلامی عقائد ظاہریہ کے خلاف ہو یعنی نہ یہاں قدماء ارواح کا مسئلہ ہے نہ یہاں خدا کو کائنات میں جاری وساری کہا گیا ہے اور نہ ہی یہاں نوفلاطونیت کے اصطلاحی نظام کی بھرمار ہے لیکن اس کے باوجود روحانی اور وجدانی سطح پر جو تجربے بغدادی وجودیت میں ہوئے انہوں نے صوفیاء کی زندگی دشوار کر دی۔ ایک طرف آزاد خیال وسیع المشرب حکمران علمائے ظاہر کے دباؤ میں آ کر خانقاہوں پر چڑھ دوڑے دوسری طرف خلق قرآن کے مسئلے نے صوفیاء پر پہاڑ توڑ دیئے اور تیسرے یہ کہ ''وحدت الوجود'' کو عقیدۂ زندقہ سے تعبیر کیا جانے لگا۔ حالانکہ بہ نگاہ انصاف دیکھا جائے تو بغدادی وجودیت جس کی علمی وفکری بنیاد سید الطائفہ حضرت خواجہ جنید بغدادی قدس سرہ نے قائم فرمائی ہر طرح سے شرع مبین کا دفاع کرتی اور فکری وعملی بدعتوں سے تصوف اسلامی کو بچاتی ہے۔ یہیں منصور حلاج کے وجودی تجربے کا اظہار ہوا لیکن صوفیائے کبار نے منصور حلاج کو مغلوب الحال جانتے ہوئے اس کے تجربے کو سمجھ لیا لیکن اس کی تکفیر نہ کی چنانچہ وجودیت اور منصور حلاج کے بارے میں جو کچھ حضرت سیدنا داتا گنج بخش قدس سرہ، نے ''کشف المحجوب'' میں لکھا ہے وہ ''بغدادی وجودیت'' کے سمجھنے کے لئے بہت ضروری ہے۔

بغدادی وجودیت کے مبادی بھی وہی ہیں جو وجودیت کا خاصہ ہیں لیکن اس وجودیت کے نظم وضبط کی

خصوصیت اور اشغال صوفیہ کی تدریجی احوالی تنقید اس مکتبہ فکر کی خصوصیات ہیں۔ معروضی نقطہ نگاہ کے مطابق بغدادی وجودیت میں تمام عالم اسرار الٰہی کی جگہ ہے جس کا انسانی باطن کے ساتھ ایک گہرا تعلق مشاہداتی ہے۔ اس بغدادی وجودیت میں اگرچہ وجودیت کی بنیادی اصطلاحات بھی پیش کی گئی ہیں لیکن ان کی تشریح سے معانی پیدا کرتے ہوئے ہر غلط فہمی کا ازالہ کر دیا گیا ہے۔ علامہ اقبال نے جب ''وحدت الوجود'' کے معروضی نقطہ نگاہ کو مسترد کر دیا تو انہوں نے ''بغدادی وجودیت'' کو بھی نظر انداز کر دیا حالانکہ انہیں بنیادی تکلیف ابن عربی، ابن سینا اور فارابی ورازی سے پہنچی تھی جبکہ انہیں بغدادی وجودیت کے ساتھ ایسا سلوک نہیں کرنا چاہیے تھا کہ ان کے اعتراض کے لائق یہاں کچھ زیادہ نہیں تھا لیکن چند ضروری اصطلاحات کہ جن کے بغیر باطنی وجدان کا کسی علم ظاہر کے ذریعے توضیحی پیرایہ حاصل کرنا محال ہوتا ہے۔ بغدادی وجودیت کی معروضیت میں حقیقت کے بارے میں حضرت داتا صاحب فرماتے ہیں کہ

> ''اے طالب حق! اللہ تعالیٰ تمہیں قوت عطا فرمائے خوب سمجھ لو کہ میں نے اس جہان کو اسرار الٰہی کا محل اور کائنات عالم کو اس کا مقام اور اعیان ثابتہ کو لطائف و اسرار کی رہائش پایا ہے جسے اللہ تعالیٰ کے اولیاء محبین ہی خوب جانتے ہیں۔ یہ اعتراض و جواہر (خودی درخودی) عناصر و اجرام اور تمام اجسام و طبائع ان اسرار الٰہی کے حجابات ہیں۔ مقام توحید میں ان کا اثبات شرک ہے یہ بھی یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ نے اس جہان کو محل حجاب بنایا ہے تا کہ اپنے اپنے عالم میں ہر طبیعت حق تعالیٰ کے فرمان سے سکون و قرار حاصل کر سکے اور اپنے وجود کو اس کی توحید گم کر دے چونکہ اس جہان میں روحیں اپنے جسموں کے ساتھ ملحق ہو کر مقام اخلاص سے ہٹ کر ایسی مغرور ہو گئی ہیں کہ ان کی عقلیں اسرار الٰہی کے ادراک سے عاجز اور وہ روحیں قرب حق سے مستور و محجوب ہو گئی ہیں۔ جس کا انجام یہ ہوا کہ آدمی اپنی ہستی کے سبب غفلت کی تاریکی میں غرق ہو گیا اور مقام خصوصیت میں اپنی ہستی کے حجاب کے سبب عیب دار بن گیا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد میں اسی حقیقت کا اظہار فرمایا ہے کہ ''قسم ہے زمانہ کی بلاشبہ انسان یقیناً گھاٹے میں ہے'' اور یہ کہ ''بے شک انسان ظالم اور نادان ہے۔''

بغدادی وجودیت میں ''وجدان'' کا وہی مقام ہے جسے اندلسی وجودیت ''الہام'' سے تعبیر کرتی ہے جبکہ بغدادی وجودیت میں ''الہام'' ایک غیبی ہدایت ہے جو معرفتی اور شرعی دونوں میزانوں پر پورا اترتا ہے۔ بغدادی وجودیت میں کوئی ایسی چیز کسی انصاف دوست کو نظر ہی نہیں آسکتی جسے الحاد و زندقہ سے تعبیر کیا جا سکے۔ لطف کی

بات یہ ہے کہ روم میں جو وجودیت مقبولیت کی اعلیٰ منازل تک پہنچی وہ بھی اندلسی وجودیت کے مقابلے میں بغدادی وجودیت کا ہی ایک عکس ہے جسے الگ عنوان دے کر بیان کرنا مناسب نہیں سمجھا گیا کیونکہ وہ بغدادی وجودیت سے بہت حد تک ہم آہنگ ہے اگر فرق ہے تو وہ صرف یہ کہ بغدادی وجودیت روحوں کے ارتقاء پر نظریہ پیش کرتی ہے جبکہ رومی وجودیت جسمانی ارتقاء کو نباتات سے شروع کرتی ہے۔ جسمانی ارتقاء کے معاملے میں بغدادی وجودیت بہت محتاط ہے شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ حضرت خواجہ جنید بغدادیؒ نے جس سختی کے ساتھ حضرت شبلی اور ابوالحسن نوری کی فہمائش کی اس سے ان کے جذبہ حفظ شرع مبین کا نصب العین واضح ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ یہاں الحاد زندقہ کی بھرپور طریقے سے ملامت بھی کی جاتی ہے اور شریعت وطریقت کو ہم آہنگ رکھنے پر بہت زور دیا جاتا ہے۔ حضرت جنیدؒ نے منصور حلاج کو محفل سے اٹھا دیا تھا۔ ''بغدادی وجودیت'' کے خواص میں باطن کی الہام حق سے تزئین ظاہر کے ادب واخلاق اور حفظ شرع کی حفاظت کی مشق اور جملہ موجودات میں توجہ ماسوا اللہ سے ہٹا لینے کی بڑی اہمیت بیان کی گئی ہے۔

بغدادی وجودیت کے بنیادی اصول یوں ہیں کہ حضرت جنید بغدادی نے فرمایا ''توحید یہ ہے کہ قدیم کو حادث سے جدا جانے'' اسی ارشاد کی عارفانہ شرح حضرت شیخ حصریؒ نے یوں فرمائی ہے کہ ''توحید میں ہمارے پانچ اصول ہیں۔ حدث کا ارتفاع قدیم کا اثبات، ترک وطن، بھائیوں سے جدائی اور ہر علم وجہل کا بھول جانا۔'' علم وجہل کا بھول جانا اس لئے کہ یہ دونوں عقل ظاہری اور ادراک سفلی کو زائل نہیں ہونے دیتے اور شعور اپنا رخ موضوع کی بجائے معروض کی طرف رکھتا ہے چنانچہ ہر خواب خیال اور توجہ سے گزر جانے سے ہی ''قدر حنیف'' باطن میں بحال ہو سکتی ہے اور یہ قدر حنیف گویا مقام ابراہیم ہے جس پر کھڑے ہوئے بغیر اور ماسوا اللہ کو عقل ودل سے نکالے بغیر وحدت حق حاصل نہیں ہوتی چنانچہ خواجہ جنید بغدادیؒ فرماتے ہیں کہ

''اصل تو یہ ہے کہ جب حق تعالیٰ اپنی قدرت کی گزرگاہ میں اپنی تدبیر کا تصرف اس پر جاری فرمائیں وہ خدا کے سامنے ایک پتلا بن جائے اور دریائے توحید میں اپنے اختیار اور ارادے سے خالی ہو جائے اور اپنے نفس کو فنا کر کے لوگوں کے بلانے پر کان نہ دھرے اور نہ اس کی طرف التفات کرے اور محل خیریت میں اپنی (نفسی) حس وحرکت ختم کر دے اور وحدانیت کی معرفت وحقیقت کے سبب وہ حق کے ساتھ قائم ہو (وجود حق سے وحدت اختیار ہو جائے) حق نے جو اس کے لئے ارادہ فرمایا ہے اسے قبول کرے تا کہ اس محل میں بندہ کا اخیر پہلے کی مانند ہو جائے اور وہ ایسا ہو جائے کہ جو کچھ ہے اپنی ہستی سے پہلے ہے۔''

اس مذکورہ وحدت الوجود کو بغدادی مکتبہ فکر یوم الست کی بازیافت سے بھی واضح کرتا ہے جو قرآن سنت سے ثابت ہے چنانچہ بغدادی وجودیت کی بنیادیں ایسی استوار ہیں کہ ''وحدت الوجود'' کے لاکھوں معترض ہو گزرے لیکن اس پر حرف ملامت نہیں آیا اور کسی سلیم العقل نے اس کا انحراف نہیں کیا۔ برصغیر کے مسلمانوں کی

وش قسمتی ہے کہ یہاں خالص وجودیت حضرت داتا صاحبؒ کے ذریعے مقبول ہوئی۔ درحقیقت وحدت الوجود
ہب اور فلسفے کے درمیان ایک ایسا پل صراط ہے جو اہل غیض وقہر کو جہنم میں گرا دیتا ہے۔ لیکن اگر کوئی طالب محبت
رشائق تسویہ باطن ہو تو ''وحدت الوجود'' کا کوئی بھی مکتبہ فکر بنیادی ہدایت اور ابتدائی روشنی سے لے کر انتہائی
ندیوں تک ساتھ رہتا ہے۔ کبھی وجد و حال کی صورت میں اور کبھی گلفشانی اظہار کی شکل میں۔

علامہ اقبال بھی رفتہ رفتہ اس تحریک سے وابستہ ہو گئے تھے جو مذاہب کو ارضی ثقافتی اثرات سے بچا کر
ہب کی اعتقادی ثقافت کو پیدا نہ کرنے کی کوشش کرتی ہے چنانچہ بعد ازاں بوجہ تحقیق و تجزیہ اپنے طبعی جذبہ اور
نبت سکر و مستی کی وجہ سے نا چاہتے ہوئے بھی وہ موضوعی وجودیت کا انکار نہ کر سکے اور ابن حلاجؒ کی صورت میں
ہیں اپنے تجربہ باطن کی احسن تشکیل نظر آ گئی لیکن نظام عالم کے معاملے میں وہ معروضی وجودیت سے بہت حد تک
لگ اور بے تعلق ہو گئے لیکن اس کے باوجود وہ معروضی سطح پر بھی وجودیت کی تشکیل جدید ہی کے مرحلے کو طے
کر کے ''واحد الوجود'' کی حقیقت تک پہنچے اور یوں انہوں نے یقین کر لیا کہ مذہب اور سائنس کے درمیان فاصلے
ی تناظر سے کم ہو جائیں گے کہ کائنات کو واہمہ جاننے کی بجائے قائم بالحق مقام اسرار الٰہی تسلیم کر لیا جائے۔

سارتر کے تصورِ وجود و لاشیئیت پر ایک تنقیدی نظر

بختیار حسن صدیقی

زندگی اور تہذیب کی بنیادیں جب تک مستحکم رہتی ہیں اور ان دونوں کا باہمی تعلق مضبوط اور گہرا، انفرادیت[1] اور کلیت[2] کے عناصر ایک دوسرے کا باہمی توازن بگڑنے نہیں دیتے۔ لیکن جنگ کے زمانے مین جب زندگی اور تہذیب دونوں کے پرخچے اڑ جاتے ہیں، اخلاقی اقدار کا محل ڈھے جاتا ہے اور زندگی سکون واطمینان کے بجائے تشویش وخطرات کا گھر بن جاتی ہے۔ تو ان دونوں عناصر میں سے کوئی ایک عنصر غالب آجاتا ہے اور غیر متوازن طور پر اپنا حق جتانے لگتا ہے۔ شاعری ادب اور فلسفہ سب ہی اس عنصر کے غلبے سے متاثر ہوتے ہیں۔ دو بڑی جنگوں کا ثمر ہونے کی حیثیت سے وجودیت پر جو عنصر غالب ہے وہ ہے انسانی وجود کی انفرادیت کا عنصر۔ یہ انفرادیت سارتر کے یہاں لامحدود آزادی کا روپ دھارتی ہے جس کا راستہ بیکسی[3]، بیگانگی[4]، اضطراب[5]، لاشیئیت اور منفیت[6] کی وادی سے ہوکر گزرتا ہے۔ انسان سارتر کے نزدیک دنیا میں تنہا اور بیگانہ ہے۔ وہ پہلے سے کوئی بنی بنائی چیز نہیں۔ وہ لاشئے[7] ہے لیکن شے بننے کے لئے مضطرب۔ وہ مطلقاً آزاد ہے۔ اس لئے کہ وہ واحد مخلوق ہے جو ''نہیں'' کہنے پر قدرت رکھتی ہے۔ آزادی کو جنم دینے والی اس ''نہیں'' کہنے کی طاقت کو نہ صرف سارتر نے ۱۹۴۰-۴۱ء میں جنگی قیدی کی حیثیت سے بلکہ سارے فرانس نے وحشی جرمنوں کے فوجی قبضے کے ایام میں واضح طور پر محسوس کیا۔ چنانچہ ''خاموشی کی ریاست''[8] جو اس کے مجموعہ مضامین ''حالات''[9]، جلد سوم، پیرس، ۱۹۴۹ء میں شامل ہے، سارتر لکھتا ہے: ''جلاوطنی، قید اور بالخصوص موت (امن کے دنوں میں جس کا سامنا کرنے سے ہم بالعموم جھجکتے ہیں) ہمارے لئے مستقل فکر اور تشویش کا باعث بن گئے۔ ہم نے محسوس کیا کہ نہ تو وہ ناگزیر حادثات تھے اور نہ ہی مستقل اور اٹل خطرات بلکہ انہیں تو ہمیں اپنا مقدر ہی سمجھنا چاہیے، اپنا نصیبا اور انسان کی حیثیت سے اپنے وجود کی اصل بنیاد۔ ''انسان فانی ہے'' ہر لحہ ہم نے اس ذرا سے فرسودہ قول کے پورے شعور کے ساتھ زندگی بسر کی اور ہم میں سے ہر شخص نے اپنی زندگی کا جو فیصلہ کیا وہ مصدقہ فیصلہ کیا۔ اس لئے کہ وہ موت کے روبرو کیا گیا تھا۔ اس لئے

کہ اسے ہمیشہ ''ورنہ موت ۔۔۔۔۔'' کے الفاظ میں ادا کیا جا سکتا تھا اور یہاں پر میں ان چیدہ لوگوں کی نہیں جو فی الحقیقت (جرمنوں کی) مزاحمت کر رہے تھے بلکہ عام فرانسیسیوں کی بات کر رہا ہوں جنہوں نے پورے چار سال دن اور رات کی ہر گھڑی میں ''نہیں'' کا جواب دیا۔۔۔۔ہم میں سے ہر شخص نے ۔۔۔۔۔۔جسے مزاحمت کی تفصیل کا ذرا بھی علم تھا، بارہا بے چین ہو کر اپنے آپ سے پوچھا ''اگر انہوں نے مجھے (اسی طرح) اذیت دی تو کیا میں خاموش رہ سکوں گا۔'' (خاموشی کی ریاست، مؤلف اے۔ جے۔ لائبلنگ (A.J.Leibling) لندن، ۱۹۴۷ء، ص۔۴۹۸)۔

اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے کہ کس طرح سارتر کو اس بات کا یقین تھا کہ آزادی دراصل انسان کی ''نہیں'' کہنے کی قوت سے ماخوذ ہے اور یہی یقین وہ محرک ہے جس نے اس سے یہ حیران کن بات کہلوائی: ''ہم کبھی بھی اتنے آزاد نہیں تھے، جتنے کہ جرمنوں کے فوجی قبضے کے ایام میں۔ ہمارے تمام حقوق ہم سے چھین لئے گئے تھے، بات چیت کرنے کے حق سمیت۔ ہر روز علانیہ ہماری بے عزتی کی جاتی تھی اور ہم اسے خاموشی سے برداشت کرتے تھے۔ مزدور یہودی یا سیاسی قیدی بنا کر کسی نہ کسی بہانے ہمیں اجتماعی طور پر شہر بدر کر دیا جاتا تھا۔ اشتہاروں، اخباروں، پردہ سیمیں۔ ہر جگہ ہمیں اس بے رنگ اور مکروہ چہرے کا سامنا کرنا پڑتا تھا جسے ہمیں فرو کرنے والے ہم سے ہمارا اپنا چہرہ تسلیم کروانا چاہتے تھے اور ان ہی تمام مظالم کے باعث ہم آزاد تھے۔ نازیوں کا زہر ہمارے خیالات میں پیوست ہو چکا تھا۔ اس لئے ہر صحیح خیال ہماری فتح تھی۔ ایک نہایت ہی جابر پولیس نے ہماری زبان بندی کی کوشش کی اس لئے ہمارے ہر اشارے میں ایک پختہ عزم کی قوت پیدا ہو گئی۔'' (اے۔ جے۔ لائبلنگ۔ص۔۵۹۹)۔ آزادی کی اسی ''نہیں'' کہنے کی قوت پر زور دینے کے باعث ہائنے مین[10] سارتر کو ''مفکر منفیت'' کہتا ہے اور کہن[11] اس کے فلسفے کو لاشیئت سے ''مڈبھیڑ'' کا فلسفہ۔

(۲)

تاریخی حیثیت سے وجودیت ایک بحرانی دور کا فلسفہ ہے۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد اس نے جرمنی کی سرزمین پر قدم رکھا اور کارل جیسپر[12] اور مارٹن ہائیڈیگر[13] کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ ان دونوں نے ڈنمارک کے فلسفی سورن کرکیگارڈ[14] کو اپنا پیشوا بنایا۔ جس نے غیر رسمی مفہوم میں ''۱۸۱۳ء سے مرنا شروع کیا اور ۱۸۵۵ء سے جینا'' فرانس میں کرکیگارڈ کا اثر ۱۹۳۰ء کے لگ بھگ شروع ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ ہائیڈیگر کی کتابوں کے بھی فرانسیسی میں ترجمے ہونا شروع ہو گئے تھے۔ تاہم وجودیت کو ایک مقبول عام تحریک کا درجہ دوسرے جنگ عظیم ہی نے دیا جس کی روح رواں فرانس کا دہریہ مفکر ژاں پال سارتر[15] ہے۔ وہی سارتر جس نے ادب کا بین الاقوامی نوبیل پرائز قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ جس نے فرانس کی حکومت کے خلاف الجیریا کے حق خود ارادیت کی حمایت کی اور جس کے جملہ کتب پاپائے روم کے حکم سے ممنوعہ کتب کی فہرست میں شامل ہوئیں۔ چنانچہ آج جب وجودیت کا

نام لیا جاتا ہے، تو وسیع معنوں میں ہماری اس سے مراد صرف سارتر ہی ہوتا ہے۔

دوسری جنگ عظیم کو شروع ہوئے ایک ہی سال گزرا تھا کہ سارتر نے انسان کی مطلق آزادی کے منشور وجود اور لاشیت[16] کا مسودہ مکمل کر لیا جو پہلی بار ۱۹۴۳ء میں پیرس سے شائع ہوا۔ دوسری کتابوں، ناولوں، ڈراموں، افسانوں اور مضامین میں اس نے اسی کتاب کے مرکزی خیال کی پیش بینی یا وضاحت کی ہے۔ ایک مطبوعہ لیکچر وجودیت اور انسان پرستی[17] میں جو ۱۹۴۶ء میں شائع ہوا، اس نے اپنی آزادی کے ساتھ ساتھ واضح طور پر دوسروں کی آزادی کو بھی تسلیم کیا ہے۔ تاہم اپنی جدید ترین فلسفیانہ کتاب ''تنقید عقل جدلی'' میں جو ۱۹۶۰ء میں منظر عام پر آئی، اس نے فرد واحد کی مطلق آزادی کے نظریئے کو ترک نہیں کیا ہے۔

سارتر کی انسان پرستی کی بنیاد اس کی دہریت پر ہے۔ کرکیگارڈ نے عیسائیت کو اپنے فلسفہ وجودیت کی اساس بنایا۔ ہائیڈیگر نے خدا کو ''غیر حاضر'' پایا اور اپنے فلسفے کو ''خدا کے انتظار کا فلسفہ'' بتایا۔ داستوفسکی[18] نے کہا ''اگر خدا نہیں ہے تو ہر بات دنیا میں ممکن ہوگی۔'' (ج۔ پی۔ سارتر، ''وجودیت اور انسان پرستی''، لندن، ۱۹۶۵ء، ص۔ ۳۳)۔ کامیو[19] نے جواب دیا: خدا کا تو واقعی کوئی وجود نہیں، لیکن پھر بھی ہر بات دنیا میں ممکن نہیں۔'' سارتر نے کہا چونکہ خدا کا واقعی کوئی وجود نہیں ہے اس لئے انسان مطلقاً آزاد ہے (وجودیت اور انسان پرستی، ص۔ ۳۴)۔ اس کا وجود اس کے جوہر[20] پر مقدم ہے۔ اس نکتے کی وضاحت کے لئے وہ انسان کا کاغذ تراش سے مقابلہ کرتا ہے جس کا بنانے والا پہلے اپنے ذہن میں اس کا ایک خاکہ تیار کرتا ہے اور پھر اس خاکے کے مطابق اسے بناتا ہے۔ کاغذ تراش کا خاکہ یہ ہے کہ اسے ایک خاص طرح کا ہونا چاہیے اور ایک خاص مقصد کو پورا کرنا چاہیے۔ اس طرح کا ہونا کاغذ تراش کے جوہر میں سے ہے۔ ایک مرتبہ جب ذہن میں اس کا خاکہ بن گیا تو اس کی اصل خصوصیات اس کے کارخانے میں تیار ہونے سے پیشتر ہی متعین ہو جاتی ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کا جوہر اس کے وجود پر مقدم ہے تو اس سے ہماری مراد یہی کچھ ہوتی ہے۔ چونکہ خدا کا کوئی وجود نہیں، اس لئے انسانوں کا کاغذ تراش کے برعکس پہلے کوئی خاکہ نہیں تیار کیا جاتا اور پھر اس خاکے کے مطابق یا کسی خاص مقصد کو پورا کرنے کے لئے ان کی تشکیل نہیں کی جاتی۔ وہ فقط وجود ہوتے ہیں اور جو کچھ وہ حقیقتاً ہیں یا بنتے ہیں اپنے عمل سے ہوتے یا بنتے ہیں جس کے مطلقاً وہ خود ذمہ دار ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر کوئی شخص پیدائشی طور پر باورچی نہیں ہوتا جو پھر کھانا پکا کر اپنا قدرتی منصب ادا کرتا ہو۔ اس کے برخلاف وہ اپنے باورچی ہونے کا فیصلہ کرتا ہے۔ وہ اپنی زندگی کے خالی خانے کو اس طرح کے بجائے اس طرح پُر کرنے کا انتخاب کرتا ہے۔ اس کے باورچی ہونے کا تعین کوئی شئے نہیں کرتی اور نہ ہی اس کی فطرت سے ہمیں اس کا کوئی جواز ملتا ہے۔ اپنی راہ عمل متعین کرنے کی اسے مکمل آزادی ہے اور ہمیشہ رہی ہے۔ پس انسان کاغذ تراش کی طرح کوئی بنی بنائی شئے نہیں، وہ لاشئے ہے۔ اس کا پہلے سے متعین کوئی جوہر نہیں جو تمام انسانوں میں مشترک ہو اور ہر فرد واحد جس کی ایک مثال ہو۔ وہ جوہر نہیں، جوہر کا منصوبہ ہے۔[21] وہ اپنے عمل

سے اپنے جوہر کی تشکیل کرتا ہے۔ اپنے فیصلے سے جو چاہتا ہے بنتا ہے یا کرتا ہے۔ اس معنی میں وجودیت انسان پرستی کا نام ہے۔ انسان اس کی رو سے آپ اپنا مقصود ہے اور وہی سب سے بڑی قدر۔

جب سارتر یہ کہتا ہے کہ دہریت کے بغیر کوئی شخص مکمل طور پر وجودی نہیں ہو سکتا تو اس سے اس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ اگر خدا کوئی وجود نہیں ہے تو انسان خود اپنے جوہر کا خالق ہے۔ اس کا وجود اس کے جوہر پر مقدم ہے اور وہ اپنے تمام اعمال اور فیصلوں کا تنہا ذمہ دار ہے۔ فیصلے سے سارتر کی مراد عام معروضی [22] فیصلہ نہیں جس کی بنیاد خارجی حقائق پر ہوتی ہے اور جس کے محرک اچھے اور برے کے مجرد تصورات ہوتے ہیں بلکہ وہ خالص داخلی [23] فیصلہ ہے، جو عقلی تصورات سے قطع نظر محض جذبی سوز [24] اور لگن [25] پر مبنی ہوتا ہے۔ سچائی اور نیکی اس کے نزدیک معروضی اشیاء نہیں، داخلی تصرفات ہیں [26] اس لئے کوئی اخلاقی اصول، کوئی سماجی قانون، کوئی عقلی تصور، کوئی معروضی نظریہ انسان کے فیصلے کا تعین نہیں کرتا۔ ہر خارجی معیار سے قطع نظر وہ خالص داخلیت کی روشنی میں اپنے لائحہ عمل کا فیصلہ کرتا ہے اور ہر فیصلے کے ذریعے ایک نئی قدر کو جنم دیتا ہے۔ جس کا سلسلہ مرتے دم تک جاری رہتا ہے۔ وہ ہمیشہ کے لئے اپنے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس سے اس کی آزادی کی نفی ہوتی ہے۔ پس ہر لمحہ فیصلہ کر کے ازسرنو اپنی تخلیق کرنا انسان کا مقدر ہے۔

فیصلے سے سارتر کی مراد داخلی فیصلہ ہے لیکن اس فیصلے کی داخلیت عقلی فیصلے کی محدود داخلیت نہیں بلکہ جذبی فیصلے کی عالمگیر داخلیت ہے۔ اپنے متعلق کوئی فیصلہ کر کے ہر انسان کو ایک طرح ٹھوس کلیت کا تجربہ ہوتا ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ ہر شخص اسی طرح دنیا سے دوچار ہے۔ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ کوئی فیصلہ اس وقت تک اس کے لئے بہتر نہیں ہو سکتا جب تک کہ پوری نوع انسانی کی اس میں بہتری نہ ہو۔ اپنے ہر فیصلے کے ذریعے انسان دراصل اس شبیہ کی تشکیل کرتا ہے جس پر اس کے نزدیک ہر انسان کو پورا اترنا چاہیے۔ انسان انسانی داخلیت کے حدود سے آگے نہیں جا سکتا۔ اس لئے کسی شخص کا کوئی فیصلہ اس کا ذاتی فیصلہ نہیں بلکہ تمام نوع انسانی کا فیصلہ ہوتا ہے اور اسی طرح کوئی فیصلہ کر کے وہ نہ صرف اپنے بلکہ ساری نوع انسانی کے لئے ذمہ دار بن جاتا ہے۔ (وجودیت اور انسان پرستی، ص ۳۹)۔ فیصلے کی یہ ٹھوس کلیت ہمیں کانٹ [27] کی یاد دلاتی ہے جس نے کہا تھا کہ ''ہمیشہ ایسے اصول پر عمل کرو جو نہ صرف تمہارے بلکہ ساری نوع انسانی کے لئے لائحہ عمل بن سکے''۔ لیکن جلد ہی سارتر نے اس ٹھوس کلیت کو ایک ''غلطی'' کہہ کر اس کی تردید کر دی اور ایک ''وجودی قسم کی مارکسیت [28]'' کا مبلغ بن گیا۔ بقول سیمون دی بوائر [29] اس نے یو۔ ایس۔ ایس۔ آر کی قیادت تسلیم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ (ایم کرینسٹن (M.Cranstan)، ''البرٹ کامیو (Albert Camus)'' ان کاونٹر (Encounter)، لندن۔ فروری ۱۹۶۷ء، ص۔ ۱۵)۔

سارتر کے نزدیک انسان کوئی فیصلہ کر کے نہ صرف اپنے بلکہ ساری نوع انسانی کے لئے ذمہ دار بن جاتا ہے۔ اس عالمگیر ذمہ داری کا احساس اس کے دل میں اضطراب پیدا کرتا ہے۔ جس کی شدت اس لئے اور بھی بڑھ

جاتی ہے کہ وہ دنیا میں اپنے آپ کو بالکل تنہا اور بیکس پاتا ہے۔ انسان کی کوئی انا نہیں۔[30] انا شعور سے باہر دنیا میں دوسری چیزوں کی طرح ایک چیز ہے جس کا انسان کے مرتے دم تک جاری رہنے والے فیصلوں سے کوئی تعلق نہیں، چونکہ یہ خود انہی فیصلوں کی تخلیق ہے نہ ہی انسان کا کوئی خدا ہے، جس پر وہ اپنے فیصلے کی ذمہ داری تھوپ سکے یا کم از کم فیصلہ کرنے کے بعد اس پر بھروسہ کر سکے۔ آزاد انسان کا سب سے بڑا المیہ یہ ہے کہ اپنے متعلق کوئی فیصلہ کر کے عدم کی تاریکی میں چھلانگ لگانے کے بعد وہ اپنے اندر یا باہر کسی ایسی ہستی کو نہیں پاتا جس کا وہ اپنے فیصلے کی شکل پذیری کے دوران میں سہارا لے سکے، جو اس غیر یقینی عبوری حالت میں اس کی ڈھارس بندھا سکے۔ ایک اور صرف ایک ہی احساس اسے مضطرب رکھتا ہے کہ وہ اپنے فیصلے کا تن تنہا ذمہ دار ہے۔ اس کے عمل کا اس کے وجود سے باہر کوئی جواز نہیں پیش کیا جا سکتا۔

انسان دنیا میں تنہا اور لاچار ہی نہیں، بیگانہ اور اجنبی بھی ہے۔ اجنبیت کا احساس اضطراب کی شدت میں اور بھی اضافہ کر دیتا ہے۔ کوئی آسمانی خدا اس کا خالق نہیں اور نہ ہی زمین کی کوئی مخلوق اس کی دوست۔ وہ جب آنکھ کھولتا ہے تو اپنے آپ کو ایک ایسی دنیا میں پاتا ہے جہاں اس کا کوئی نہیں۔ جہاں وہ بالکل ''اجنبی'' ہے۔ جہاں کی کسی شے سے وہ مانوس نہیں۔ جہاں دوسروں کی ''نظریں'' اس کی آزادی کے لئے ایک کھلا چیلنج ہیں۔ جہاں تصادم اور عدم تعاون ہر طرف اسے گھورتے ہیں۔ لیکن پھر بھی وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کا وجود اور دنیا دو الگ چیزیں نہیں۔ یہ دونوں مل کر ہی ایک حقیقت بنتے ہیں۔ وہ دنیا کے لئے ہے اور دنیا اس کے لئے۔ وہ ناگزیر طور پر دنیا سے وابستہ ہے۔ یہ وابستگی اس کے ذاتی فیصلے کا نتیجہ نہیں بلکہ اس کی ایک اٹل صورت حال ہے[31] جس کے تصور سے اسے ''گھن''[32] آتی ہے۔ داخلی حیثیت سے وہ ضرور اپنا خالق ہے اور معنوی حیثیت سے دنیا کا بھی کیونکہ دنیا اسی وقت اس کے لئے وجود میں آتی ہے، جب اپنے منصوبوں کے آلات کی حیثیت سے اس کے معنی اس پر واضح ہوتے ہیں۔ لیکن معروضی حیثیت سے وہ ایک ایسی مخلوق ہے جسے بس دنیا میں ''پھینک دیا گیا ہو''۔[33] انسان ''دنیا میں افتادہ وجود''[34] ہے۔ ''پھنکی ہوئی'' مخلوق کا محاورہ آدم کے جنت سے نکالے جانے کی ضروری غمازی کرتا ہے، لیکن عیسائیت کے نظریہ ہبوط آدم[35] سے اس کا تعلق نہیں۔

تاریخ گواہ ہے کہ دہریت نے ہمیشہ رجائیت[36] کا پیغام دیا ہے۔ اس نے سدا خوشی اور مسرت کے گیت گائے ہیں۔ لیکن وجودیت دنیا کی تاریخ میں شاید پہلا فلسفہ ہے جس نے دہریت کا رجائیت سے یہ پرانا رشتہ توڑ دیا ہے اور بے چارگی، بیگانگی، حزن، اضطراب، منفیت اور لاشیئت کے ذریعے قنوطیت[37] سے ناتا جوڑا ہے۔ ''وجودیت اور انسان پرستی'' (ص۔۴۴) میں سارتر نے اس الزام کی پُرجوش تردید کی ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ اس سے بڑھ کر رجائیت کیا ہو سکتی ہے کہ وجودیت نے انسان کی قسمت اس کے ہاتھ میں دے دی ہے۔ اس دعوے میں یقیناً کچھ حقیقت ہے، کیونکہ وجودیت بے عملی کا نہیں عمل کا فلسفہ ہے۔ جبر کا نہیں اختیار کا مژدہ ہے۔ انسان اس کے

نزدیک وہ ہستی ہے جو خدا بننا چاہتی ہے۔ یہاں تک تو وجودیت یقیناً رجائیت کی علمبردار ہے لیکن وجود اور لاشیئت میں جب سارتر یہ کہتا ہے کہ انسان کی خدا بننے کی یہ خواہش کبھی پوری نہیں ہوسکتی۔ وہ اپنی لاشیئت کو کلی طور پر شے کا جامہ نہیں پہنا سکتا اور اس لئے وہ "ایک بیکار جذبہ ہے" (وجود اور لاشیئت، نیویارک، ۱۹۵۶ء، ص۔ ۸۵) اور مہمل اضطراب تو اس کی ساری رجائیت قنوطیت پر آکر دم توڑ دیتی ہے۔

(۳)

فلسفیانہ اعتبار سے سارتر کی سب سے اہم کتاب "وجود اور لاشیئت" ہے جس کا انگریزی ترجمہ ۱۹۵۶ء میں شائع ہوا۔ اس کتاب میں سارتر فرانس کے جملہ فلسفیوں کی طرح ڈیکارٹ [38] سے ابتدا کرتا ہے۔ ڈیکارٹ کی طرح اس کا مقصد بھی یہ دیکھنا ہے کہ شعور یا وسیع ترین مفہوم میں فکر کے مطالعے سے کیا کچھ حاصل ہوسکتا ہے۔ ڈیکارٹ کی طرح وہ بھی شعور کے ایک آنی لمحے کو کرید کر اس سے اپنے نتائج اخذ کرنا چاہتا ہے لیکن جہاں ڈیکارٹ صرف اپنے وجود کو ایک سوچنے والی ہستی کی حیثیت سے دریافت کرسکا، سارتر اس کے آگے جانے کا دعویٰ کرتا ہے۔ ڈیکارٹ پر اس کا یہ تجاوز نہایت ہی اہم ہے۔ شعور اس کے نزدیک ہمیشہ کسی دوسری شے کا شعور ہے۔ اس کا اصل جوہر ہی یہ ہے کہ وہ کسی شے کی خبر دے۔ پس مظہریوں [39] اور خاص کر ہسرل [40] کا اثر شروع ہی سے غالب ہے۔ یہ بات کہ شعور ہمیشہ کسی شے کی طرف اشارہ کرتا ہے، ذہن اور احساس کی خالص کیفیتوں کا کوئی خارجی معروض بھی ہوتا ہے اس طرح فرض کرلی گئی ہے جیسے اس کی توجیہ کی کوئی ضرورت ہی نہیں۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کارتیزی [41] انداز میں اپنے آپ سے کہے "میں سوچتا ہوں" تو وہ اس سے نہ صرف اپنا بلکہ اپنی سوچ کے معروض یعنی دنیا کی چیزوں اور دوسرے لوگوں کا وجود بھی اخذ کرسکتا ہے۔ پس محض ذی شعور ہونا پہلے ہی سے دنیا کے ساتھ کسی رشتے میں منسلک ہونا ہے۔ یہ بات اساسی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ رشتہ کیا ہے؟ اسے بیان کرنے کی کوشش میں ہمیں سارتر کے یہاں اصطلاح کی پہلی سنگین مشکل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ جو چیز ذی شعور ہستی کو غیر ذی شعور چیزوں سے ممتاز کرتی ہے، وہ ہے شعور کے اندر شعور اور اس کے معروض کے درمیان ایک خلا کا ہونا۔ اس خلا کو سارتر لاشیئت کا نام دیتا ہے۔ لیکن اس میں ایک نمایاں نقص ہے، بادی النظر میں اس کے ناقابل فہم ہونے کے علاوہ۔ لاشیئت کے اسم کا استعمال قریب قریب لازماً آخر میں اس بات کی طرف ذہن کو لے جاتا ہے کہ لاشیئت کوئی چیز ہے، گو ہے یہ ایک خاص قسم کی چیز۔ اس کے علاوہ اگر اس مخصوص لاشیئت کی موجودگی واقعی ذی شعور ہستی کا امتیازی نشان ہے تو پھر اسے ایک مثبت قسم کی چیز سمجھنے کی کشش قریب قریب حاوی ہوجاتی ہے۔ اس لئے جیسا کہ میری وارناک [42] (اخلاقیات: انیسویں صدی سے آج تک، Ethics Since1900، لندن، ۱۹۶۶ء، ص۔ ۱۲۱) نے کہا ہے، اس لفظ سے قطعی احتراز کرنا ہی بہتر ہے خواہ وہ کتاب کے عنوان ہی میں کیوں نہ آئے اور اس کی بجائے اسے ذی شعور ہستی کے اندر ایک "شگاف" یا "خلا" کہا جائے جسے وہ اپنی سوچ اور عمل کے ذریعے پُر کرنے کی برابر

کوشش کر رہی ہے۔ لیکن اس مفہوم کے علاوہ، جو ذی شعور ہستی کے تہی داماں ہونے کا مفہوم ہے، لاشیئت کا ایک دوسرا مفہوم بھی ہے جو اپنے طور پر ذی شعور ہستی کو غیر ذی شعور اشیاء سے ممیز کرنے کا مقصد پورا کرتا ہے۔ ذی شعور ہستیاں سالبہ قضیے وضع کرنے کی اہلیت رکھتی ہیں اور اس طرح اپنے آپ کو دوسری چیزوں سے اور دوسری چیزوں کو ایک دوسرے سے ممیّز کرنے کی۔ یعنی ایک شخص جو سوچتا ہے وہ یہ جان سکتا ہے کہ گھر درخت نہیں ہے اور یہ کہ وہ خود بھی درخت نہیں ہے اور وہ اس سے آگے بھی جا سکتا ہے۔ سالبہ قضیے وضع کرنے کے اس امکان کے ذریعے وہ یہ بھی جان سکتا ہے کہ آج وہ وہ نہیں ہے جو وہ کل ہوگا اور اس طرح یہ بھی اس کی سمجھ میں آسکتا ہے کہ جو کچھ وہ کل ہوگا ابھی تک وہ کچھ نہیں ہے۔ پس ایسے قضیے وضع کرنے کا امکان انسان کے اپنے آئندہ یہ ہونے یا وہ ہونے کی آزادی کو پورے طور پر سمجھنے کے لئے ضروری ہے۔

ذی شعور ہستی کو سارتر ہیگل[43] کی اصطلاح میں ''وجود برائے خود''[44] کہتا ہے۔ غیر ذی شعور ہستیاں ''وجود بذات خود ہستیاں''[45] ہیں۔ ان کے متعلق فرض کیا جاتا ہے کہ وہ ٹھوس مادی معنی میں بھرپور وجود رکھتی ہیں۔ ان کے جملہ امکانات گویا ایک کرسی یا درخت ہونے میں سما گئے ہیں۔ ہم ان کے متعلق کچھ ہی سوچیں یا رویہ اختیار کریں، ٹھوس ذات رکھنے والی چیزوں کا وجود کوئی اثر قبول کئے بغیر بدستور قائم رہتا ہے اور وہ اپنے ہونے کی فطرت سے جیسی کہ وہ ہیں پورے طور پر متعین ہوتی رہتی ہیں۔ وہ ہمارے محض ان کے ادراک کے علاوہ بھی ہیں۔ شعور کو اس کی بالکل ضد سمجھا جاتا ہے۔ وجود برائے خود[46] ہستیاں لاشیئت کو دنیا میں لاتی ہیں، تہی دامانی کے مفہوم میں جس سے مراد ان کے کچھ ہونے کا فقدان ہے اور نیز نفی کے مفہوم میں جس سے مراد یہ ہے کہ وجود برائے خود ہستی جانتی ہے کہ وہ خالص مادی اور ٹھوس وجود نہیں رکھتی جو کہ درخت اور کرسیاں رکھتے ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ ایسا وجود رکھنے کی ناکام کوشش کرتی ہے۔ پس شعور کا اگر وجود ہے، مشتمل ہے جیسے کہ وہ پُر ہونے کی منتظر تہی دامانی پر اور اس علم پر کہ وہ خود ٹھوس، مستقل ذات رکھنے والی ہستیوں میں سے نہیں ہے، تو اس کا وجود لازماً خارجی اشیاء سے تعلق ہی کی صورت میں ہونا چاہیے، جن کے دنیا میں وجود کے لئے مزید کسی ثبوت کی ضرورت نہیں۔

(۴)

لاشیئت کا جو نیا تصور سارتر نے پیش کیا ہے، اس کی مزید وضاحت کے لئے اب میں اس کا ہیگل کے لاشیئت کے عقلی تصور سے مقابلہ کروں گا۔ ہیگل کے نزدیک وجود اور لاشیئت دو مجرد تصورات ہیں۔ جن کے اتصال سے مادی اشیاء ظہور میں آتی ہیں۔ وجود سب سے عام اور مجرد تصور ہے۔ وہ ہر قسم کے تعین سے پاک ہے۔ اس کے اپنے کوئی خدوخال نہیں۔ وہ ہر صنعت، سیرت اور صورت کے فقدان پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن اس طرح ہر شے کا فقدان تو لاشیئت ہے۔ بس وجود لاشیئت ہے۔ لاشیئت کے بغیر ہم وجود محض کا تصور نہیں کر سکتے اور چونکہ یہ دونوں ایک ہی چیزیں ہیں، یہ ایک دوسرے میں بدل بھی سکتے ہیں۔ ان کی اس نقل مکانی سے ایک نیا تصور پیدا ہوتا

ہے جسے ہم تغیر کہتے ہیں اور جس سے مادی اشیاء وجود میں آتی ہیں۔ وجود لاشیت اور تغیر[47] یہاں جنس[48] فصل[49] اور نوع[50] کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جنہیں ہیگل دعویٰ[51]، جواب دعویٰ[52] اور ترکیبی دعویٰ[53] کہتا ہے۔ ہیگل کی فراست یہ ہے کہ اس نے پہلی مرتبہ دنیا کو بتایا کہ فصل ہمیشہ منفی ہوتی ہے اور یہ کہ حکماء کا یہ خیال کہ فصل جنس سے باہر ہوتی ہے ایک کلی حقیقت نہیں۔ منفی فصل سے اس کی مراد یہ ہے کہ وجود کے خدوخال کا تعین لاشیت کرتی ہے۔ اسپنوزا[54] نے کہا تھا ''تعین نفی ہے''۔ تعین کے معنی ہیں کسی شے کی حدود مقرر کرنا لیکن اس امر کا اقرار کرنا کہ فلاں شے ان حدود کے اندر ہے فی الحقیقت اس بات کا انکار کرنا ہے کہ وہ ان حدود کے باہر ہے۔ ہیگل نے اس کے برعکس ہمیں بتایا کہ ''نفی تعین ہے'' کیونکہ وجود کی شکل وصورت کا تعین کرنا جیسا کہ ہم ابھی بتا چکے ہیں۔ اس کے نزدیک لا شیت کا کام ہے۔ (وجود اور لاشیت، ص۔۱۵)

ہیگل کے اس نظریہ لاشیت پر سارتر کڑی نکتہ چینی کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ہیگل جدلیات[55] کا شکار ہو کر لاشیت کے منطقی تصور سے آگے نہیں بڑھ سکا۔ اس نے لاشیت کو نہ صرف وجود کا ہم عصر قرار دے کر فاش غلطی کی ہے، بلکہ انجان پنے میں اس کو ایک ہستی تسلیم کر کے اس کے اصل مفہوم کو مسخ کر دیا ہے۔ (وجود ولاشیت، دیباچہ، ص۔۱۴)۔ اس کا المیہ یہ ہے کہ وہ انسانی شعور کی ترکیب پر غور نہ کر سکا ورنہ بلاشبہ اس نتیجے پر پہنچتا کہ لاشیت نہ کوئی منطقی تصور ہے، نہ ہی یہ کوئی ایسی ہستی ہے، جو وجود کی ہم عصر ہو۔ لاشیت سراسر نیستی ہے۔ ہستی کے لئے وہ وجود کی دست نگر ہے، بلکہ اس کے سر پر مسلط[56] ہے۔ سارتر کا اصل زور اس بات پر ہے کہ منطقی ترتیب میں وجود پہلے آتا ہے، لاشیت بعد میں۔ وجود اساسی حیثیت رکھتا ہے اور لاشیت وجود سے معرا۔ پس وجود نہ صرف لاشیت پر مقدم ہے بلکہ اس کی اساس بھی ہے وجود کا تصور کرنے کے لئے جیسا کہ ہیگل نے کہا تھا ہمیں لاشیت کے سہارے کی ضرورت نہیں لیکن لاشیت کا تصور ہم وجود کے بغیر ہرگز نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ لاشیت وجود کے باہر کوئی چیز نہیں بلکہ ''وجود کے عین دل میں کیڑے کی طرح کنڈلی مارے بیٹھی ہے۔''

انسانی وجود کو لاشیت کا سرچشمہ قرار دے کر اور وجود و لاشیت دونوں کو مخالف قوتوں کی کشاکش تسلیم کر کے، ہائیڈیگر ہیگل کے برعکس، سارتر کے بالکل قریب آجاتا ہے۔ وجود اور لاشیت اس کے نزدیک مجرد تصورات نہیں، ٹھوس انسانی تجربات ہیں۔ وجود سے اس کی مراد یہ ہے کہ انسان جوہر نہیں، جوہر کا منصوبہ ہے۔ وہ اپنے ''امکانات'' ہے۔ وہ اپنا ماضی نہیں، مستقبل ہے اور اس حیثیت سے وہ ہمیشہ اپنے آپ سے آگے آگے ہے۔ وہ وہ کچھ نہیں جو کچھ کہ وہ ہے۔ بلکہ وہ کچھ ہے جو کچھ کہ وہ نہیں ہے، جس کے احساس سے وہ ہمیشہ مضطرب رہتا ہے۔ ہیگل کی طرح وہ لاشیت کو ایک ہستی نہیں سمجھتا۔ لاشیت نیستی ہے۔ وہ نہیں ہے۔ وہ خود اپنی نفی کرتی ہے۔ دنیا سے پرے جانا[57] اس کی تمام منفیات[58] کی اساس ہے اور لازمی شرط۔ پس انسان لاشیت میں ہستی کا ظہور ہے، جو دنیا کو نفی کے ذریعے عدم میں دھکیل کر ہی وجود پذیر ہو سکتی ہے۔ اس لاشیت کا تصور جیسا کہ کانٹ کا خیال تھا سالبہ

قضیوں سے نہیں اخذ کیا جا سکتا، اس لئے کہ یہ قضیے خود اپنا مفہوم لاشیئت سے مستعار لیتے ہیں، جو ان پر مقدم ہے اور ان کی اساس بھی۔ اس کے علاوہ نفی کا تصور صرف قضیوں تک محدود نہیں۔ دفاع، نفرت، تاسف اور اشاروں کی شعوری حالتوں سے بھی اس کا ویسے ہی اظہار ہوتا ہے جیسے کہ سالبہ قضیوں سے۔

سارتر بڑی حد تک ان تمام باتوں پر ہائیڈیگر سے اتفاق کرتا ہے لیکن وہ یہ ضرور محسوس کرتا ہے کہ ہائیڈیگر کی لاشیئت جو انسان کو عمل کے لئے مضطرب رکھتی ہے ان بے شمار منفیات کی توجیہ نہیں کر سکتی جو ہر ''استفسار'' پر ''نہی''[59] پرانہدام[60] ہر سالبہ قضیے اور ''فاصلے'' کے تصور میں مضمر ہے۔ دنیا کو عدم میں معلق کر کے منفیات کا اصل مصدر ہائیڈیگر کی نگاہوں سے اوجھل ہو گیا۔ نفی اور اضطراب کے ذریعے اپنے مستقبل میں چھلانگ لگا کر ہائیڈیگر کا ''افتادہ جہان انسان''[61] دنیا سے پرے لاشیئت کی گود میں جا گرتا ہے اور اس طرح لاشیئت کا وجود سے رشتہ قائم ہو جاتا ہے، لیکن وہ یہ واضح کرنے کی کوشش نہیں کرتا کہ آخر یہ رشتہ قائم کیسے ہوتا ہے؟ (وجود اور لاشیئت، ص۔ ۸۱) سارتر کے خیال میں ہائیڈیگر کا مقصود شاید یہ ثابت کرنا ہے کہ منطقی ترتیب میں لاشیئت کو وجود پر اولیت حاصل ہے اور یہ کہ لاشیئت وجود سے ایک اعلیٰ تر حقیقت ہے۔ یہ تاویل سراسر غلط ہے اس لئے کہ ہائیڈیگر کے یہاں ''لاشیئت وجود کی نقاب ہے''، جس سے لاشیئت کی وجود پر اولیت اور فوقیت کا شبہ تک نہیں رہتا۔ بہر حال ہائیڈیگر کی اس فرضی غلطی کی تصحیح کرتے ہوئے وہ بحث کو اس بیان پر ختم کرتا ہے کہ لاشیئت وجود کی محتاج ہے، لیکن ''نہ وہ وجود سے پہلے ہے، نہ وجود کے بعد اور نہ ہی وجود کے باہر (جیسا کہ ہائیڈیگر کا خیال ہے) بلکہ وہ وجود کے عین دل میں کیڑے کی طرح کنڈلی مارے بیٹھی ہے۔''

(۵)

ہیگل اور ہائیڈیگر دونوں سے سارتر کو ایک ہی شکایت ہے کہ انہوں نے انسانی شعور کی ترکیب پر غور نہیں کیا ورنہ یہ حقیقت ان پر چھپی نہ رہتی کہ لاشیئت کو استحکام بخشنے والی قوت شعور ہے اور صرف شعور ہی۔ مظہریت کے بانی ایڈمنڈ ہسرل نے جب شعور پر غور کیا تو اسے کسی شے کا شعور پایا۔ یہ شے اس کے یہاں شعور کے اندر واقع تھی، کیونکہ خود شعور کا حامل اس کے نزدیک ایک خالص ماورائی انا تھا۔ مجھے علم ہے کہ مجھے میز کا علم ہے۔ اس کا نقطہ آغاز اس قسم کا فکری[62] وضعی[63] شعور تھا۔ اس لئے وہ شعور کے کسی شے کے شعور ہونے کو جسے وہ مقصودیت[64] کا نام دیتا ہے، علمیاتی[65] حد سے آگے نہیں بڑھا سکا۔ سارتر نے شعور کی مقصودیت کو لبیک کہا اور اسے وجودیت کا بنیادی منہاج قرار دیا لیکن ہسرل کے برعکس اس نے مقصودیت کو وجودیاتی[66] مسئلہ بنا دیا۔ مجھے میز کا علم ہے اس قسم کے قبل فکر غیر وضعی شعور سے اس نے ابتدا کی اور وجودیاتی حیثیت سے اس بات پر زور دیا کہ شعور کسی شے کا شعور نہیں بلکہ وہ ہمیشہ اپنے علاوہ کسی دوسرے شے کا شعور ہے جو کہ خود شعور نہیں۔ یہ دوسری شے اس کے نزدیک دنیا ہے جس میں چیزوں اور لوگوں کے علاوہ خود اس کی انا بھی شامل ہے۔ ہسرل کے علمیاتی شعور کی حامل ایک خالص ماورائی انا تھا۔ سارتر

جودیاتی شعور کے ''اندر'' یا ''پیچھے'' کسی انا کو نہیں پاتا جسے شعور کا حامل کہا جا سکے۔ جذبات احساسات اور خیالات
س کے نزدیک داخلی کیفیات نہیں بلکہ وہ مظاہر ہیں جو ہمارے شعور کے لئے معروض کی حیثیت رکھتے ہیں اور جو
وسری چیزوں کی طرح دنیا ہی میں ایک چیز ہیں۔ (انا کی ماورائیت، نیویارک، ۱۹۵۷ء، دیباچہ، ص۔۴)۔ انا کو
اہر دنیا میں ڈھکیلنے کے بعد شعور کے اندر کچھ باقی نہیں بچتا، جذبات، احساسات اور خیالات بھی نہیں۔ اگر شعور ان
یں سے کوئی شئے نہیں تو پھر لازماً وہ لاشے ہے اور اپنی اسی لاشیئت کی بنا پر وہ ناگزیر طور پر دنیا سے منسلک ہے۔ انا
کی ماورائیت[67] (۱۹۳۶ء) میں وہ اس لاشیئت کو قبل فکر کے شعور[68] کا نام دیتا ہے۔ ''جذبات''[69] (۱۹۳۹ء) میں وہ
س شعور کا دنیا سے تعلق معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اس بات پر زور دیتا ہے کہ جذبات، جیسا کہ عام خیال
ہے، ہمارے لائحہ عمل کا تعین نہیں کرتے، بلکہ ہم خود ان کے ذریعے دنیا سے منسلک ہو کر زندگی گزارنے کا فیصلہ
کرتے ہیں۔ ''تخیل کی نفسیات''[70] (۱۹۴۰ء) میں وہ اس بات کی تردید کرتا ہے کہ شبہیں دھندلے مدرکات ہیں
جو البم کی تصویروں کی طرح ذہن میں محفوظ ہیں۔ اس کے برعکس وہ کہتا ہے کہ یہ ایک غیر موجود دنیا میں غیر حاضر
اشیاء کا شعور ہیں۔ ''وجود اور لاشیئت'' (۱۹۴۳ء) میں جو فلسفیانہ حیثیت سے اس کی سب سے اہم کتاب ہے، وہ
ابتدا ہی اس بات سے کرتا ہے کہ ماقبل فکر کا شعور دراصل وہ شعور ہے جو ہمارے تمام مدرکات کا تعین کرتا ہے۔ اس
اولین شعور کو وہ وجود برائے خود کا نام دیتا ہے اور اس کے معروض یعنی دنیا کو وجود بذات خود کا اور ان ہی کے آپس
کے تعلق سے وہ لاشیئت اور منفیت کا اپنا نیا مفہوم اخذ کرتا ہے۔

شعور کے بیدار ہوتے ہی انسان اپنے آپ کو دنیا میں پاتا ہے اور اپنے آپ سے سوال کرتا ہے ''میرا
اس دنیا سے کیا تعلق ہے؟'' انسان وہ واحد مخلوق ہے جو اپنے وجود کو بھی استفسار کا موضوع بنا سکتی ہے اور اس کا یہ
استفسار ہی وجود برائے خود اور وجود بذات۔ انسان اور دنیا۔ کے باہمی تعلق کی نہایت ہی جامع تعریف ہے۔ ہر
استفسار کا جواب نفی میں ہو سکتا ہے، خواہ یہی سہی کہ اس کا کوئی جواب نہیں۔ اس کے علاوہ، اس سے استفسار کرنے
والے کی ناواقفیت بھی ظاہر ہوتی ہے۔ پس استفسار کرنا دو منفیتوں کے درمیان ایک پل ہے۔ اگر جواب مثبت بھی
ہو تو بھی نفی کے بغیر کام نہیں چلتا ''یہ اس طرح ہے اس طرح نہیں''۔ پس ہر استفسار میں نفی کا امکان موجود ہے اور
نفی منفیت کے امکان دلالت کرتی ہے جو پہلے ہی شعور کے عین دل میں پالتھی مارے بیٹھی ہے۔ اس منفیت کے
تین کام ہیں۔ اولاً شعور کے معروض کے علاوہ ہر شے کی نفی کرنا، جو اسپنوزا کے ''تعین نفی ہے'' کی آواز بازگشت
ہے۔ ثانیاً[71] شبیہ کی حیثیت سے اس معروض کے وجود کی نفی کرنا، اس لئے کہ شبیہ کی تعریف ہی یہ ہے کہ وہ کسی غیر
موجود شے کا شعور ہو۔ ثالثاً خود شعور کی اس معنی میں نفی کرنا کہ وہ اس شبیہ کے سوا کچھ نہیں، اس لئے کہ انا کو باہر دنیا
میں ڈھکیلنے کے بعد شعور کے اندر کچھ باقی ہی نہیں رہتا۔ شعور کی یہ لاشیئت پارمینائڈز[72] کا عدم مطلق نہیں جس کی کوئی
منطقی تعریف کی جا سکے۔ دنیا کے ساتھ اس کا تعلق ہی اس کی واحد تعریف ہے جو ایک طرف شعور کو دنیا سے نوچ کر

الگ کرنے اور دوسری طرف معنی کی تلاش میں اسے دنیا میں بھیجنے پر مشتمل ہے۔ دنیا سے مراد اشیاء اور لوگ ہیں جن کی نفی کرنا شعور کا اصل کام ہے۔ اشیاء کی نفی سے مراد یہ ہے کہ شعور انہیں اپنے منصوبوں کے آلات کے علاوہ کچھ نہیں سمجھتا۔ لوگوں کی نفی کی صورت یہ ہے کہ شعور ان کا استقبال ''میں دوسرا نہیں ہوں'' سے کرتا ہے اور اس انکار کے ذریعے ان کو باہر کی ایک چیز میں تبدیل کر دیتا ہے۔ شعور کا کام اشیاء اور لوگوں ہی کی نفی کرنا نہیں بلکہ خود اپنی ذات کی بھی نفی کرنا ہے۔ ہر شے شعور سے باہر ہے اس لئے وہ خود لا شئے ہے۔ پس شعور سارتر کے نزدیک منفیت کا اصل مصدر ہے بلکہ منفیت اس کی ترکیب ہی کا ایک جز ہے۔ انکار، نفی اور نہی ہر وقت ہم پر مسلط رہتے ہیں۔ ہم اشیاء لوگوں اور اپنے ہی تجربات کی مسلسل نفی کرتے رہتے ہیں (وجود اور لاشیئت، ص ۸۔ ۷)۔ نفی کا یہ مظہری تصور کسی توقع کے پورے نہ ہونے سے پیدا ہونے والا اچھوتا تصور نہیں، جیسا کہ برگساں[73] کا خیال ہے اور نہ ہی یہ ہیگل کا مجرد تصور ہے جسے اگر ایک دوسرے مجرد تصور وجود سے منسلک کر دیا جائے تو تغیر کا ایک نیا تصور پیدا ہو جائے۔ البتہ ہائیڈیگر ''لاشیئت نفی کرتی ہے'' کا اعلان کر کے سارتر کے مذکورہ بالا تصور کے لئے راستہ ہموار کر دیتا ہے۔ لیکن اس کا ''افتادہ جہاں انسان'' اپنے وجود کے ناگہاں اور محدود ہونے کا شعور عدم میں چھلانگ لگائے بغیر نہیں کر سکتا، جس کا مطلب یہ ہے کہ خود دنیا ہائیڈیگر کے نزدیک عدم میں معلق ہے۔ اس کے برعکس اگر سارتر کا انسان منفیت کا سرچشمہ ہے، تو صرف اس لئے کہ وہ نہ تو دنیا ہے اور نہ ہی آپ اپنی ذات۔ ہیگل ذہن کو منفی قوت کہنے میں یقیناً حق بجانب ہے، لیکن، وہ اس امر کی تشریح نہیں کرتا کہ یہ منفیت اپنا کام کیسے کرتی ہے۔ سارتر پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اس کے یہاں ہر نفی، ہر نہی اور ہر انکار منفیت کو فرض کرتا ہے جو وجود کے عین دل میں جاگزیں ہے۔ یہ منفیت امکانات اور منصوبوں کے ذریعے اپنا کام کرتی ہے، جس سے انسان کا معدوم جوہر وجود میں آتا ہے۔ پس اگر ہم سے پوچھا جائے کہ انسانی وجود کیا ہے، تو بلا خوف تردید ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ امکانات اور منصوبوں کا ایک سلسلہ ہے جسے پایۂ تکمیل پر پہنچانے کی انسان کو پوری آزادی ہے اور جو اس کے صرف ''نہیں'' کہہ سکنے پر قادر ہونے کا ایک ادنیٰ کرشمہ ہے۔

(۶)

سارتر نے جیسا کہ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں، اپنے فلسفہ وجودیت کی بنیاد ہسرل کے اصول مقصودیت پر رکھی ہے۔ مقصودیت سے ہسرل کا مطلب یہ ہے کہ شعور ہمیشہ کسی شے کا شعور ہے، یعنی شعور اس میں خود ہی موضوع (وجود برائے خود) ہے اور خود ہی معروض (وجود بذات خود)۔ بقول لوئی پین[74] یہ موضوع اور معروض کی مڈبھیڑ[75] کا شعور ہے جس نے عینیت[76] اور شیئت[77] کے تضاد کو ایک طرح ختم ہی کر دیا ہے۔ سارتر مظہریت کے بانی ہسرل کی پیروی کا دم بھرتا ہے۔ فلسفیانہ حیثیت سے اپنی اہم ترین کتاب وجود اور لاشیئت کا زیریں عنوان بھی اس نے ''مظہری وجودیات پر ایک مقالہ'' رکھا ہے۔ لیکن اس کے باوجود مظہریت کا دامن اکثر اس کے ہاتھ سے

چھوٹ جاتا ہے۔ ماقبل فکر کے موضوع و معروض کی وحدت اکثر اس کی آنکھوں سے اوجھل ہو جاتی ہے اور وہ بے بس ہو کر مجرد تصورات کی گود میں جا گرتا ہے۔ جب بھی شعور کا ذکر آتا ہے، وہ اس کی مقصودیت پر زور دیے بغیر نہیں رہتا لیکن جب اس مقصودیت کی داخلی ترکیب (جو مشتمل ہے وجود برائے خود اور وجود بذات خود پر) کے بیان کرنے کی نوبت آتی ہے، تو وہ موضوع اور معروض کی وحدت کو یکسر بھول کر عقلی دوئیت کے راستے پر چلنے لگتا ہے۔ کسی شے کے شعور سے کیا مراد ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ جب مجھے کسی شے (مظہر) کا شعور ہوتا ہے تو میں اس کی نفی کرتا ہوں۔ مثلاً اگر مجھے اس میز کا شعور ہے تو میں یہ کہہ کر اس کی نفی کرتا ہوں کہ میں میز نہیں ہوں۔ اسی طرح جب مجھے اپنا شعور ہوتا ہے تو میں اپنی ذات کی بھی نفی کرتا ہوں۔ یہ کہہ کر کہ ہو سکتا ہے کہ کل میں پروفیسر نہ رہوں یا بریٹ مجلس فلسفہ کی صدارت چھوڑ دوں۔ شعور یا وجود برائے خود کبھی وہ نہیں ہوتا جو کہ وہ ہے بلکہ ہمیشہ وہ ہوتا ہے جو کہ وہ نہیں ہے۔ صرف وجود بذات خود یعنی دنیا ہمیشہ وہی ہوتی ہے جو کہ وہ ہے۔ ٹھوس اور بھرپور ہونے کے باعث وہ سب کچھ اپنی ذات ہی میں ہوتی ہے، اس کے باہر کچھ نہیں۔ وجود بذات خود کی اس تعریف کا شعور کی مقصودیت سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ تعریف وجود برائے خود اور وجود بذات خود کی مظہری وحدت کے بجائے ان کی دوئیت کو فرض کرتی ہے۔ سارتر کی فکر میں اس خامی کی طرف توجہ دلانے کے بعد اب میں اس کے وجود کی اقلیم دوگانہ کے تناقضات[78] کی طرف رجوع کروں گا۔

سارتر کے خیال میں وجود برائے خود خالص منفیت ہے۔ یہ منفیت کوئی شئے نہیں۔ یہ لاشئے ہے۔ ہائیڈیگر کے یہاں بھی شعور لاشئے ہے لیکن یہ لاشیت اس کے یہاں نفی کا کام کرتی ہے۔ سارتر کے نزدیک 'نفی کرنے' کے لفظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شاید لاشیت کوئی چیز ہے جو کچھ کر سکتی ہے، حالانکہ وہ کوئی چیز نہیں۔ وہ ہستی نہیں نیستی ہے۔ اس لئے ''لاشیت نفی کرتی ہے'' کے بجائے اس کے خیال میں ''لاشیت کی نفی کی جاتی ہے'' کہنا زیادہ بہتر ہوگا۔ فعال لفظوں کی بجائے انفعالی الفاظ لاشیت کا صحیح مفہوم ادا کرتے ہیں۔ لیکن اگر ہائیڈیگر پر اس کا یہ اعتراض صحیح ہے، اگر منفیت کوئی شئے نہیں جو کچھ کرنے کی اہلیت رکھتی ہو، تو پھر وہ خود یہ کیوں کہتا ہے کہ منفیت اپنی نفی کرتی ہے اور دنیا کی بھی۔ کوئی شئے نہ ہونے کے باعث نہ وہ اپنی نفی کر سکتی ہے، نہ اشیاء کی اور نہ ہی لوگوں کی اور اسی کچھ نہ کر سکنے کے باعث شعور کو منفیت کا سرچشمہ کہنے کا جواز بھی ختم ہو جاتا ہے۔

شعور کو اگر منفیت کا سرچشمہ فرض بھی کر لیا جائے تو بھی مظہری اعتبار سے اس سے وہ نتیجہ نہیں نکلتا جو سارتر اس سے نکالنا چاہتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ کسی شئے کے شعور میں ایک منفی لمحہ بھی آتا ہے جس میں مجھے اس شئے سے دور اور الگ ہونے کا شعور ہوتا ہے۔ میں یہ قلم نہیں ہوں۔ میں وہ پروفیسر بھی نہیں ہوں جو کہ میں اس وقت ہوں۔ لیکن کیا اس سے واقعی یہ ثابت ہوتا ہے کہ شعور صرف منفیت ہے اور اس کے علاوہ کچھ نہیں؟

شعور کو منفیت کے مترادف قرار دینے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ اس کا سرے سے کوئی مثبت پہلو ہی نہیں۔

اگر یہ صحیح ہے تو میں یہ ہرگز نہیں کہہ سکتا کہ جب مجھے کسی شئے کا شعور ہوتا ہے تو میں اس کے وجود کا اقرار کرتا ہوں۔ حالانکہ یہ اقرار اس شئے کے وجود کو پہلی مظہری شہادت ہے جو شعور میں ظاہر ہوتی ہے۔ میں فی الحقیقت قلم کے وجود کا اقرار کرتا ہوں۔ میں اپنے پروفیسر ہونے کا اقرار کرتا ہوں۔ جو کہ میں اس وقت ہوں۔ کیا ہمیں یہاں منفیت سے کوئی واسطہ پڑتا ہے؟ نہیں بالکل نہیں۔

لیکن جب میں کسی شے کے وجود کا اقرار کرتا ہوں تو اس اقرار میں انکار کا بھی ایک پہلو ہوتا ہے۔ قلم کے وجود کے اقرار کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مجھے اس بات کا شعور ہے کہ یہ قلم دوات نہیں ہے اور اسی طرح اس بات کا کہ میں قلم نہیں ہوں۔ لیکن یہ انکار اسی وقت ممکن ہوسکتا ہے۔ جب میں پہلے اپنے وجود کا اور اس لئے اپنے ذی شعور ہونے کا اقرار کروں۔ پس شعور صرف نفی ہی کا نہیں اثبات کا بھی سرچشمہ ہے۔ اسے ''ہاں'' کہنے پر بھی اتنی ہی قدرت حاصل ہے جتنی کہ ''نہیں'' کہنے پر۔ اقرار اور انکار دونوں پر یکساں قدرت حاصل ہونے کے باوجود، شعور کو صرف منفیت کے مترادف قرار دینا عقلی [79] تجرید تو ہوسکتی ہے مظہری توضیح ہرگز نہیں۔

وجود برائے خود (شعور) [80] کی طرح سارتر کا وجود بذات خود کا تصور بھی تناقضات [81] سے بھرپور ہے۔ وجود بذات خود سے اس کی مراد دنیا ہے، اس کی چیزیں اور لوگ۔ یہ دنیا ہمارے شعور کا معروض ہے، اسے معنی بخشنا شعور کا کام ہے اور صرف شعور ہی کا۔ یہ قلم دوات نہیں ہے۔ یہ میز کرسی نہیں ہے۔ اشیاء کے اس فرق کو صرف شعور ہی ظاہر کرسکتا ہے۔ اس لئے کہ شعور کے بغیر قلم، دوات، میز اور کرسی میرے لئے کچھ نہیں۔ اس کے باوجود سارتر کہتا ہے کہ وجود بذات خود یعنی دنیا اپنے علاوہ کچھ نہیں۔ اپنے علاوہ کچھ ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ ذی شعور ہو جو کہ وہ نہیں ہے۔ یہاں پر وہ یہ بھول جاتا ہے کہ زیر بحث وجود بذات خود ایک مظہر ہے، جو ظاہر ہی ہمیشہ شعور میں ہوتا ہے۔ اس لئے اپنے علاوہ کچھ ہونے کے لئے اس میں شعور کی صنعت ہمیشہ ہی موجود ہوتی ہے۔ کرسی میز سے اور قلم دوات سے اگر مختلف ہے تو شعور کی دنیا میں۔ وجود بذات خود شعور سے معرا سہی لیکن شعور کے بغیر اس کے متعلق سوچا نہیں جاسکتا۔ سارتر کا یہ دعویٰ کہ وجود بذات خود میں نسبتوں کا کوئی سلسلہ نہیں یعنی اپنے علاوہ وہ کوئی اور چیز نہیں، اس مفروضے پر مبنی ہے کہ شعور کے معروض کے متعلق شعور کے بغیر بھی سوچا جاسکتا ہے۔ کسی شے کا علم اسے وقوفی عمل سے الگ کرکے بھی حاصل ہوسکتا ہے۔ اس مفروضے سے مظہریت کے بنیادی اصول شعور ہمیشہ کسی شے کا شعور ہے کہ نفی ہوتی ہے۔ جہاں تک شعور کا تعلق ہے، سارتر ضرور اس اصول کو سامنے رکھتا ہے، لیکن جب اس کے معروض کی باری آتی ہے تو وہ اسے بھول جاتا ہے اور نسبتوں سے خالی وجود بذات خود کا ذکر کرنے لگتا ہے۔ جس کے وجود کی نہ کوئی وجہ ہے نہ جواز۔ جو اپنی ذات میں ناگہاں ہے اور محدود اور اس لئے ''لغو''۔ وہ ہے صرف ''گھن''۔ یہ ہے دنیا کے متعلق اس کا آخری فیصلہ جس کا شعور کی مقصودیت سے کوئی تعلق نہیں۔ وجود بذات خود کا ہونا مہمل نہیں۔ مہمل بات یہ ہے کہ ''میرا وجود بذات خود'' کے بجائے صرف وجود بذات خود کے متعلق

سوچا جائے۔

پس سارتر کی وجود برائے خود اور وجود بذات خود کی دونوں اقلیمیں خالص تجرید ہیں، ٹھوس اور حقیقی تجربات نہیں۔ وجود بذات خود کو وجود برائے خود سے نوچ کر الگ کرنے میں اس نے زبردست غلطی کی ہے۔ انسانی وجود کے مثبت اور منفی پہلوؤں کا آپس کا تعلق اس طرح بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ وہ دنیا کو فقط اثباتیت سمجھتا ہے اور شعور کو فقط منفیت۔ ٹھوس تجربہ اس تجرید کے خلاف احتجاج کرتا ہے۔ لیکن بقول ہسرل ایسے شخص سے بھلا کیسے کسی بات پر اتفاق ہو سکتا ہے "جو نہ دیکھنا چاہتا ہو، اور نہ ہی دیکھنے کی صلاحیت رکھتا ہو"۔

حواشی

۱) Individuality
۲) Universality
۳) Forlornness
۴) Strangeness
۵) Anguish
۶) Negativity
۷) Nothing
۸) Republic of Silence
۹) Situations III
۱۰) Heinemann
۱۱) Kuhn
۱۲) Karl Jaspers
۱۳) Martin Heidegger
۱۴) Soren Kierkegaard
۱۵) Jean-Paul Sartre
۱۶) Being and Nothingness
۱۷) Existentialism and Humanism
۱۸) Critique of Dialectical Reason
۱۹) Dostoiesvky
۲۰) Camus
۲۱) Essence
۲۲) Project
۲۳) Objective
۲۴) Subjective
۲۵) Pathos
۲۶) Earnestness
۲۷) Appropriations
۲۸) Kant
۲۹) Marxism
۳۰) Simone de Beauvior
۳۱) Ego
۳۲) Situation
۳۳) Nausea
۳۴) Thrown
۳۵) Being-in-the-world
۳۶) Fall of Adam
۳۷) Optimism
۳۸) Pessimism

۲۹) Descartes
۳۰) Phenomeonalogists
۳۱) Husserl
۳۲) Cartesian
۳۳) Mary Warnock
۳۴) Negative Propositions
۳۵) Hegel
۳۶) Being-for-itself
۳۷) Being-in-Themselves
۳۸) Being-for-Themselves
۳۹) Becoming
۵۰) Genius
۵۱) Differentia
۵۲) Species
۵۳) Thesis
۵۴) Antithesis
۵۵) Synthesis
۵۶) Spinoza
۵۷) Dialectics
۵۸) Haunted
۵۹) Nihilate
۶۰) Transcend
۶۱) Negations
۶۲) Prohibition
۶۳) Destruction
۶۴) Dasein
۶۵) Reflective
۶۶) Positional
۶۷) Intentionality
۶۸) Epistemological
۶۹) Ontological
۷۰) The Transcendence of the Ego
۷۱) Pre-Reflective
۷۲) The Emotions
۷۳) Psychology of Imagination
۷۴) Image
۷۵) Parmenides
۷۶) Bergson
۷۷) Luijpen
۷۸) Encounter
۷۹) Idealism
۸۰) Realism
۸۱) Contradictions

وحدت الوجود

علامہ الطاف جاوید

انسان نے جب سوچنا شروع کیا تو اس کے سامنے سب سے اہم سوال یہ رہا کہ اس ساری کثرت کے عقب میں کوئی وحدت پائی جاتی ہے یا نہیں، اور یہ وحدت اپنی نوعیت میں محسوس و مرئی ہے یا ماورائے محسوس ہے یعنی حقیقت مادی ہے یا روحانی۔ اس کے علاوہ یہ جاننے کی کوشش بھی کی گئی کہ حقیقت واحد حرکت پذیر ہے یا جامد و ساکن ہے۔

تاریخ کے مختلف ادوار میں جو اہم عملی مراکز قائم ہوئے ان مراکز کے فلسفیوں اور دانشوروں نے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ سب سے پہلا علمی مرکز یونان بنا، جس میں خالص عقلی بنیادوں پر کائنات اور انسان کے متعلق سوچنے کی ابتدا ہوئی۔ مختلف فلسفیوں نے اس وحدت کو پانی، ہوا، آگ اور مٹی وغیرہ سے تعبیر کیا اور ان عناصر کو ساری کثرت کے ظہور کا باعث قرار دیا۔ ذہنی ارتقاء کے خاص مرحلہ پر تاریخ کا پہلا وحدت الوجود فلسفی پارمی نائڈس پیدا ہوا اس نے اپنے استاد زینوفینیز کے تصورات کو ایک نظام وحدت میں مرتب کیا۔ زینوفینیز نے دیوتاؤں کی پرستش کو مسترد کر کے خدائے واحد کی پرستش کو لازمی قرار دیا۔ پارمی نائڈس نے اس استدلال کو آگے بڑھایا، اس نے کہا کہ چونکہ خدا ہی اصل ہستی ہے اور خدا میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اس لیے تغیر اور حرکت فریب نظر ہیں۔ اس نے بتایا کہ نہ چیز عدم سے وجود میں آتی ہے اور نہ ہی وجود سے عدم میں جاتی ہے۔ کثرت، تغیر اور تحدید سب متناقض تصورات ہیں۔ اس لئے یہ فریب نظر ہیں لہٰذا ہستی بسیط، مسلسل اور ناقابل تقسیم ہے۔ تمام موجودات ایک ہی وجود ہیں، ہستی مطلق بے احتیاج ہے اس میں نہ حاجت ہے نہ احساس ہے۔

پارمی نائڈس نے اپنے تصورات کو ایک نظم میں بیان کیا ہے جس کے دو حصے ہیں ایک حصہ کا نام ''سچائی کا راستہ'' (The Way of Truth) ہے دوسرے کا ''حقائق کا راستہ'' (The Way of

(Opinion) ہے۔ پہلا حصہ تو دست بردِ زمانہ سے محفوظ رہ گیا مگر دوسرے کے کچھ ٹکڑے ملتے ہیں۔

اس فلسفی نے پہلی دفعہ عقل (Reason) اور حواس (Senses) میں تفریق پیدا کی اور بتایا کہ حقیقی علم صرف عقل کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے۔ حواس کے ذریعے حاصل کردہ علم فریب نظر اور غیر حقیقی ہوتا ہے، چونکہ حواس غیر معتبر ہیں۔ اس لیے مظاہر ایک دھوکا اور فریب (Illusion) کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہندوستان میں اس مکتب فکر کا نمائندہ شنکر اچاریہ تھا جس نے ویدانت سوتر کی تفسیر میں حقیقت کو ست، چت، آنند قرار دیا اور تمام مظاہر فطرت کو مایا یعنی فریب نظر بتایا۔

اسی سلسلہ میں افلاطون کے فلسفہ میں اعیان ثابت و ساکن ہیں۔ لہٰذا اشیاء یا مظاہر ان اعیان کا عکس ہیں۔ اور ان مظاہر کا تغیر و تبدل بھی غیر حقیقی ہے لہٰذا اعیان ہی حقیقی ہیں۔

فیثا غورث کا فلسفہ اعداد بھی ریاضیاتی اصول و اعداد کو ازلی، ابدی اور غیر متغیر مانتا ہے۔ چونکہ کائنات کی ہر چیز انہی اعداد کی نمائندہ ہے۔ لہٰذا وہ حرکت کو سلبی اور غیر حقیقی تصور کرنے پر مجبور ہے۔ کیونکہ ایک غیر متغیر ہستی کو اصل حقیقت قرار دینے سے حوادث و تغیرات کا تعلق اس کے ساتھ قائم کرنا دشوار ہو جاتا ہے، اسی سبب عالم تغیرات کو چار و ناچار فریب اور مایا قرار دینا پڑا ہے۔

ہمارے عہد میں اس مکتب فکر کی نمائندگی بریڈ لے اور سپنوزا نے کی ہے اور اسی نقطہ نظر کے زیر اثر برکلے نے معروضی حقیقت کا انکار کیا اور اپنے فلسفہ کی اساس شدید داخلیت پر استوار کی۔

ہر دفعہ تاریخ میں حقیقت مطلقہ کو جامد و ساکن قرار دینے والے مکاتب فکر کا نتیجہ منفی نکلا۔ اس سے اخلاق اور علم کی معروضی بنیادیں منہدم ہو جاتی رہی ہیں، جس سے نہ صرف نظریاتی بلکہ اخلاقی انتشار پیدا ہو جاتا رہا ہے۔ بلکہ نیک دل لوگ حقیقی زندگی سے الگ ہو جاتے ہیں اور زندگی کی باگ ڈور قوت و دولت کے چاہنے والوں کے ہاتھ آ جاتی ہے۔ جس کے نتیجہ میں شدید قسم کی اضافیت اور مادیت ذہنوں پر قابض ہو جاتی ہے۔ اقدار پر سے ایمان اٹھ جاتا ہے اور ہر طرف دولت و قوت کے حصول کے لیے دار و گیر شروع ہو جاتی ہے۔ پچھلی تمام تہذیبوں کی تباہی کا اصلی سبب یہی حسیت پسندی اور سوفسطائیت رہی ہے۔

دوسرا مکتب فکر جس میں حقیقت کو متحرک قرار دیا جاتا، یونان میں ہیراقلیتوس نے قائم کیا۔ ہیراقلیتوس کی تعلیم بھی وحدت الوجود کی تعلیم ہے اگرچہ اس میں خدا کا تخیل ایک مادی آتش کائنات کا ہے مگر یہ آتش اس کے نزدیک عقل کل ہے۔ اس کے نزدیک کائنات تغیر کا ایک سیلان ہے کوئی چیز ایک لمحے کے لئے بھی اپنی ایک حالت پر قائم نہیں رہتی۔ ہر چیز میں ایک ہی ازلی اور ابدی جوہر کا ظہور ہے۔ نام اور شکل میں اختلاف ہے جوہر میں اختلاف نہیں۔ عقل کل اور نظام کائنات نظام تغیر ہے جو ہر چیز میں پایا جاتا ہے۔ ظاہر و باطن بھی وہی اول و آخر بھی وہی۔

ہر شے کے اندر اضداد جمع ہیں جن کے باہمی پیکار سے حرکت و تغیر وجود میں آتے ہیں، ہر شے اور کیفیت کا میلان یہ ہے کہ وہ ضد کی طرف مائل اور منتقل ہو، جہاں اضداد میں توافق پیدا ہو جائے تو وہ آتش ازلی یعنی خدا میں واپس ہو جاتی ہیں۔ لیکن جب تک وہ عالم ظہور میں ہیں ان میں اضداد کی پیکار کا ہونا لازمی ہے۔

ہیراقلیتوس کے نزدیک تغیر سے فرار کی ضرورت نہیں بلکہ تغیر کے قانون کو معلوم کرنے کی ضرورت ہے۔ اصل علم اس وحدت مطلقہ کا علم نہیں جو کثرت سے ماوراء ہو بلکہ اس وحدت کی تلاش ہے جو کثرت کی وحدت اور اضداد کو توافق ہو۔

ہمارے عہد میں ہیراقلیتوس کے فلسفہ نے ہیگل کی جدلیات (Dialectics) اور برگساں کے تخلیقی ارتقا کی شکل میں منظم ہونے کے علاوہ سائنسی منہاج تحقیق کی استواری میں بھی بڑا کام دیا۔ یعنی سائنس تغیرات کے اندر قوانین کی تلاش کا نام ہے۔ وہ قوانین الگ کوئی حقیقت نہیں رکھتے، ان کا کوئی ماورائی عالم نہیں نہ ان کا وجود تغیرات کے بغیر ثابت ہو سکتا ہے اور نہ تغیرات کو وجود ان کے بغیر پایا جاتا ہے۔ اخلاق و مذہب کی ہدایت یہ ہے کہ زندگی کے حوادث کو غیر اصلی قرار نہ دیا جائے بلکہ ان کے قوانین کے دریافت کر کے حقیقت کا عرفان اور فطرت کی تسخیر کی جائے۔ کثرت اور وحدت کے عوالم الگ الگ نہیں ہیں اصل حیات کثرت کے اندر وحدت ہے۔

یونان کے بعد اسکندریہ کے علمی مرکز سے اٹھنے والا یہ فلسفی جس کے ذہن میں پارمی نائڈس، افلاطون اور ویدانت کی حقیقت مطلقہ کے بے تغیر و حرکت اور پُرسکون تعبیر کے ساتھ ہیراقلیتوس کی تغیر و حرکت اور ارتقاء کی اقدار کی حل حقیقت کے دونوں دھارے آکر مل گئے۔ کیونکہ فلاطینوس کے نزدیک حقیقت مطلقہ کا تصور "الان کما کان" بھی ہے اور "کل یوم ھو فی الشان" بھی ہے۔ اس کے نزدیک ہستی مطلق لامحدود اور واحد ہے جو تمام زندگی اور ہستی کا ایک سرچشمہ ہے۔ اس کے سوا اور کچھ موجود نہیں اور کوئی علت اس کے سوا مؤثر فی الوجود نہیں۔

فلاطینوس کے فلسفہ میں جہاں حقیقت مطلقہ کے تنزلات وجود کا تصور بھی موجود ہے وہاں مظاہر وجود کا ذات مطلق کی طرف صعود کا تصور بھی پایا جاتا ہے۔ اس کے فلسفہ میں تجلی (Emanence) کا مسئلہ بڑی اہمیت رکھتا ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ تخلیق میں ذات مطلق کا ارادہ کام نہیں کر رہا بلکہ جس طرح آفتاب سے روشنی کی شعاعیں خود بخود بہہ کر نکلتی ہیں اسی طرح ذات مطلق سے ہستی کے مظاہر صادر ہوتے ہیں۔ اس مثال سے اس نے استدلال کیا ہے کہ جو چیز آفتاب کے جتنی نزدیک ہوگی اسی قدر منور ہوگی اور جو اس سے جتنی دور ہوگی اتنی ہی ظلمت کی حامل ہوگی۔ اس نے بتایا کہ ہستی مطلق سے عقل کل (ناؤس) کا صدور ہوا اور عقل کل سے نفس کل (روح کائنات) صادر ہوا۔ جس طرح کا تعلق عقل کل ہستی مطلق سے ہے ویسا ہی تعلق نفس کل کو عقل کل سے ہے۔ مظاہر عالم کے تمام سلسلے نفس کل سے صادر ہوتے ہیں۔ نفس کل ایک طرف عقل کل سے منور ہے تو دوسری طرف مظاہر کے ساتھ بھی وابستہ ہے۔ اس دو طرفہ وابستگی سے نفس کل اپنی وحدت بھی برقرار رکھ سکتا ہے اور اپنی وحدت کو

کثرت میں بھی تبدیل کرسکتا ہے۔اس طرح وہ اپنی وحدت کے باوجود اجسام سے وابستہ ہوکر لاتعداد انفرادی ارواح کی صورت اختیار کرلیتا ہے اور ان ارواح کو اختیار ہے کہ وہ عقل کل کے ماتحت ہوکر چلیں یا محدود اور محسوس مظاہر کی طرف مائل ہوجائیں۔

فلاطینوس کے نزدیک جس طرح خدا یا ہستی مطلق ایجابی طور پر تمام صفات سے بالا ہے اسی طرح مادہ سلبی طور پر تمام صفات سے عاری ہے۔اسی سبب جب عالم مظاہر نفس کل اور عقل کل کے ماتحت نہیں رہتا تو اس میں اضداد کی پیکار شروع ہوجاتی ہے۔ہر چیز اپنے آپ کو دوسری چیز سے الگ اور متضاد تصور کرتی ہے۔اس طرح عالم مظاہر عالم کون وفساد بن جاتا ہے۔موجودات میں ہر جگہ ہستی مطلق کے خیر کے ساتھ، مادے کا شر بھی موجود رہتا ہے۔

فلاطینوس کے نزدیک انفرادی ارواح کی جو حالتیں ہیں وہ انہوں نے اپنے اختیار سے پیدا کی ہیں۔اور ہر ایک حالت وہی ہے جسے اس نے خود اپنی مرضی سے پیدا کیا ہے۔جو ارواح لذات وشہوات کے دام فریب میں آگئیں ان کو مادی اجسام میں اتار دیا گیا، ان میں لذت پرستی نے نفسانفسی پیدا کردی اور وہ اپنی اصلی خویش سے گریز کرتی رہتی ہیں۔اور جھوٹی آزادی کی تمنا ایک جھوٹے وجود سے لپٹی رہتی ہے۔چونکہ ہر روح صاحب اختیار ہے اور یہ اختیار کبھی بھی کلیتاً سلب نہیں ہوتا اس لیے ہمیشہ یہ امکان رہتا ہے کہ گناہ کا تجربہ کرنے کے بعد تائب ہوکر اپنی اصل کی طرف لوٹ آئے۔

صعود کے لیے ضروری ہے کہ روح پہلے افراد یعنی جزئیات سے کلیات کی طرف بڑھے اور کثرت میں وحدت کو تلاش کرے۔اس کے بعد اپنی توجہ کو خارج سے باطن کی طرف موڑتے ہوئے عالم عقلی تک صعود کرے، اس کے بعد بے خودی اور سکوت ازل کا مقام ہے جہاں خودی خدا میں مدغم ہوجاتی ہے۔اور ناظر ومنظور، عارف و معروف میں کوئی فرق نہیں رہتا۔اس طرح روح دوبارہ اپنے سرچشمہ حیات سے ہم آغوش ہوجاتی ہے۔

فلاطینوس کے ہاں خدا کا تصور موجودہ عہدہ کے ڈی ازم (Deism) سے مماثل ہے یعنی خدا صفات سے ماوراء ہے۔ارادہ، شعور، نیکی وغیرہ تمام تنزلات ہیں۔ہستی مطلق چشمہ کی مانند ابلتی رہتی ہے۔اور اس سے خود بخود وجود کے سلسلے نکلتے اور پھیلتے رہتے ہیں۔

فلاطینوس کے نزدیک زندگی کی تمام اقدار میں سے نیکی کی قدر سب سے اہم ہے۔اور یہ قدر اختیار ہی سے عمل میں آسکتی ہے۔نیکی کے بعد زندگی کی دوسری بڑی قدر حسن ہے۔فلاطینوس نے ساری کائنات کو جلوہ حسن بنادیا اور جمالیات کو الٰہیات سے علیحدہ مستقل طور پر تسلیم کیا ہے اس طرح حسن پرستی اور حسن آفرینی تزکیہ روح اور عرفان ذات کے لیے لازمی شرائط ٹھہرتی ہیں۔

فلاطینوس کے بعد یونان کی طرح سکندریہ کا علمی مرکز بھی تباہ ہوگیا اور علم کا آفتاب مسلم بغداد میں طلوع

ہوا۔ بغداد میں یونان اور اسکندریہ کی کتب کا ترجمہ ہوا۔ ویدانت سوتر کو بھی عربی زبان میں منتقل کر لیا گیا۔ بغداد کے بعد مسلم سپین میں علمی جدوجہد عروج پر پہنچی اور ایسے فلسفی اور دانشور پیدا ہوئے جن کی دانش نے یورپ کے ظلمت کدہ میں علم کے چراغ جلائے۔ انہیں میں ابن عربی بھی ایک فلسفی صوفی کی حیثیت سے ابھرے۔

یہ یاد رہے کہ مسلم فلسفیوں اور صوفیا کے نزدیک وحدت کی تلاش کا مسئلہ محض فلسفیانہ اپج نہیں رہا بلکہ شرک سے بچنے کے لیے غور وخوض کیا گیا۔ قرآن حکیم نے انسان دشمن اقدار میں سے سب سے زیادہ اہمیت شرک کو دی ہے اور اسے گناہ عظیم قرار دیا ہے۔ لہٰذا اگر اشیاء کی ہستی، وجود یا ہویت (Being) حق تعالیٰ کے علاوہ کسی اور ہستی مطلق سے مستعار ہے تو شرک جلی لازم آتا ہے۔ اسی سبب اکابر صوفیا نے ابلیس وشیطان کے وجود کو بھی حق تعالیٰ سے ہی مستعار تسلیم کیا ہے۔ ورنہ تعدد الٰہ کا ماننا لازم قرار پاتا ہے۔ توحید کامل کا تقاضا ہے کہ مستقل اور حقیقی وجود صرف اور صرف حق تعالیٰ کا ہی تسلیم کیا جائے۔ باقی تمام مخلوق کا وجود مستعار اور عارضی تصور کیا جائے۔ یہ بات محض حق تعالیٰ کے بالمقابل کہی گئی ہے ورنہ مسلم صوفیا نے حواس سے حاصل ہونے والے علم کو غیر حقیقی قرار نہیں دیا اور یہی مسلک ابن عربی کا بھی ہے، ان کے نظریہ علم میں حواس کی شہادت معتبر ہے، اس لیے ان کے نزدیک سائنسی تحقیقات اور عمرانی مسائل اپنی حیثیت میں واقعی اور حقیقی ثبوت رکھتے ہیں۔ اگر چہ ثانوی درجہ کے متصوفین نے وحدت الوجود کی غلط تعبیر کے باعث عالم کو غیر حقیقی اور عارضی قرار دے کر اپنے آپ کو جدوجہد سے الگ کر لیا اور حیات گریز رہبانیت کی دلدل میں پھنس گئے مگر یہ ان کی ذاتی غلطی تھی اس کا اسلام اور اس کے فلسفہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

قرآن نے حقیقت مطلقہ کا حرکی (Dynamic) تصور دیا جس کی شان ہر آن بدلتی رہتی ہے اور انہی شئون متجددہ سے تاریخ کے مختلف ادوار تشکیل پاتے ہیں۔ اسی تصور حقیقت کے پیش نظر ابن عربی نے اس کے نظریہ صدور میں اصلاح کی۔

فلاطینوس کے نزدیک حقیقت مطلقہ تمام صفات سے ماوراء ہے اس لیے تخلیقی عمل میں اس کا ارادہ شامل نہیں ہے۔ اپنے آخری تجزیہ میں حقیقت کا فلاطینوس تصور ویدانت کے ست، چت، آنند کامل سکون، فکر محض اور نرگن کے مترادف ہو جاتا ہے۔ مگر قرآن کی رو سے حقیقت مطلقہ چونکہ فعلیت مطلقہ (Absolute Action) ہے اس لیے تخلیق کا عمل خود بخود (Emergent) ہونے کی بجائے بالا رادہ قرار پاتا ہے۔ اگر چہ شوپنہار کے فلسفہ کی طرح اس میں قنوطیت کا عنصر شامل نہیں ہے۔

اسی سبب ابن عربی نے اپنے تصور حقیقت کو فعال (Active) اور زندہ قرار دیا ہے۔ اور یہ بات عیاں ہے کہ تعمیری اور با مقصد فعل ارادہ کے بغیر ممکن نہیں۔ اس طرح وجود کے تمام سلسلے باغایت اور بالا رادہ ٹھہرتے ہیں۔

اسی طرح تنزلات وجود کے مسئلہ میں بھی فلاطینوس سے اختلاف کیا ہے کیونکہ فلاطینوس کے نزدیک حقیقت مطلقہ سے تنزلات کا عمل بے مقصد اور بے ارادہ ہے، مگر ابن عربی نے بتایا ہے کہ حقیقت مطلقہ کے اندر اپنے ممکنات اور تخلیقی صلاحیتوں کے اظہار کی آرزو پائی جاتی ہے۔ اس لیے اس کے علمی مرتبہ میں ہر تصور اور خیال زمان و مکاں سے متعلق ہو کر محسوس و شہود کا جامہ پہن لیتا ہے۔ اس سلسلہ میں ابن عربی کے پیش نظر وہ حدیث مبارکہ بھی رہی ہوگی کہ ''خدا ایک چھپا ہوا خزانہ تھا پھر اس سے چاہا کہ وہ اپنے آپ کو ظاہر کرے'' اس مرحلہ میں ابن عربی ہیگل کا پیش رو ٹھہرتا ہے جس نے بتایا کہ حقیقت اپنے ذہنی مشتملات کو اتلافی اور متصل منطقی مقولات میں ظاہر کرتی رہتی ہے اس لیے تصور مطلق اپنے اظہار آرزو کے شدید دباؤ کے تحت ذہنی اعیان کو زمان و مکاں میں شہود کا جامہ پہناتا رہتا ہے۔

ابن عربی سے تخلیق کے اس جدلیاتی عمل کو جلال الدین رومی نے اپنی مثنوی کے دفتر ششم میں بیان کیا ہے کہ وجود کے تمام سلسلوں میں داخلی اور خارجی طور پر جنگ جاری ہے۔ ساری کائنات حرکت پذیر ہے اور یہ حرکت اپنی ماہیت میں ارتقا پسند (Spiral) ہے۔ اسی سبب ہر شے اور ہر نفس اپنے ماخذ کی طرف لوٹنے کے لیے اپنی تکمیل ذات میں سرگرداں ہیں۔

ابن عربی اور رومی سے امام ولی اللہ دہلوی اور بعد میں اقبال نے حرکت اور تغیر کے فلسفہ کو اپنایا۔ مگر ہوا یہ کہ جس طرح ارسطو نے منطق استخراجی کے ساتھ منطق استقرائی بھی مرتب کی تھی مگر مواصلات اور اشاعت علم کے ذرائع کے فقدان کی وجہ سے دو ہزار برس تک منطق استخراجی کا سکہ تو رواں رہا مگر استقرائی کا تصور دب گیا، جس کے لیے زمانہ کو صدیوں تک فرانسس بیکن اور جان سٹوارٹ مل کی ذہنی کاوشوں کا انتظار کرنا پڑا۔ بالکل اسی طرح ویدانت کے فلسفہ وجود میں دوتیا (ورائیت) کا پہلو دبا رہا اور ادوتیا (عینیت) رائج ہوگیا۔ دوتیا کا تصور بہت بعد میں رامانوج، رامانند، تکارام اور راجہ رام موہن رائے کے ذریعہ ابھرا۔

چونکہ بغداد اور اندلس کی تباہی کے بعد مسلمانوں میں عملی جدوجہد اور ذہنی ارتقا کا عمل رک گیا اس لیے باوجود منطق استقرائیہ سے آگاہ ہونے کے عام دانشوروں کے ذہنوں پر منطق استخراجیہ کا دباؤ جاری رہا۔ اس طرح مسلمان بھی منطق استقراء کی اساس پر تجربہ و مشاہدہ پر مبنی علم کی جسے آج کل سائنس کہا جاتا ہے تدوین نہ کر سکے۔ حالانکہ غار حرا کی وحی اول میں علم بالقلم کی اصطلاح موجود ہے، جہاں قلم کا معنی تجربہ و مشاہدہ پر مبنی علم ہے۔

بغداد اور مسلم سپین کے تخلیق کردہ افکار و نظریات نے یورپ کی بیداری میں بہت بڑا کردار ادا کیا۔ مغرب نے بغداد اور قرطبہ سے علم کی شمع اپنے ہاتھ میں لے لی۔ مغربی فلسفہ کا نقطہ عروج کانٹ کے بعد اس کے شاگرد ہیگل کی ذات میں نمایاں ہوا۔ ہیگل نے اپنے فلسفہ جدلیات (Dialectics) کو مرتب کیا اور اپنے وحدت الوجود کے لیے ''پینتھی ازم'' کی اصطلاح استعمال کی۔ یعنی (Panentheism) جس کو مفہوم یہ تھا کہ سب

کچھ خدا نہیں بلکہ خدا کے اندر ہے۔ برگسان نے اسے منطق کے دائرہ سے نکال کر حیاتیات میں استعمال کیا اور تخلیقی ارتقاء کا نظریہ مرتب کیا۔ اس کے بعد یہ عمل وائٹ ہیڈ جیسے دانشوروں سے ہوتا ہوا اقبال تک پہنچا۔

اقبال نے کانٹ کے برعکس ابن عربی کے حوالہ سے بتایا کہ خدا وجود مدرک (Percept) ہے۔ اور کائنات معنی (Concept) ہے۔ یعنی جو کچھ ہم حواس سے ادراک کر رہے ہیں وہ صرف ذات الٰہیہ ہے۔ لہٰذا کانٹ کی شے بذاتہٖ اور شے بظاہر کی تفریق غلط ہے اس طرح عینیت اور ورائیت کی تقسیم بھی ختم ہوگئی۔ دوسرے لفظوں میں ابن عربی اور شیخ مجدد سرہندی کے باہمی مجادلے کا بھی خاتمہ ہوگیا۔

حقیقت مطلقہ تک رسائی کے تین راستے ہیں۔ ایک علم کا، دوسرا عشق ومحبت کے ذریعہ اور تیسرا عمل کے ذریعہ۔ گیتا نے ان پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔ ابن عربی علم کے ذریعہ وحدت اور کثرت کے مسئلہ کو سلجھانا چاہتے تھے اور ساری کثرت کو ایک ہی وجود کا اظہار تسلیم کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے خدا کو وجود مدرک کائنات کا ہم معنی قرار دیا۔

مجدد سرہندی عشق ومحبت کے حامی تھے اس لیے وہ خالق ومخلوق میں بنیادی فرق تسلیم کرتے تھے۔ کیونکہ عاشق اور معشوق اگر ایک ہوجائیں تو عشق کا جوش وخروش باقی نہیں رہتا۔

امام ولی اللہ دہلوی نے عمل کا راستہ اختیار کیا۔ انہوں نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی خلیج کو پاٹنے کی کوشش کی۔ انہوں نے بتایا کہ محبت ہمیشہ ہم جنسوں میں ہوتی ہے۔ اس لیے یہ کائنات حق تعالیٰ کے اصل وجود سے صادر ہوئی ہے۔ وجود مطلق سے ہر لحہ نمو، حرکت اور ارتقاء کا عمل سرزد ہو رہا ہے۔ کائنات کی ہر چیز بدلتی رہتی ہے۔ کسی کو ثبات ودوام نہیں۔ بقول رومی ''آمیزشے کجا و گہر پاک او کجا'' ''از تاک بادہ گیرم و در ساغر افگنم'' (پیام مشرق)۔ امام ولی اللہ کا یہ مسلک ابن عربی کی علمی کاوش کی صدائے بازگشت تھی۔ کیونکہ ابن عربی کے نزدیک وجود کے بحر زخار سے ہمہ وقت امواج ابھرتی رہتی ہیں اس لیے تغیر، حرکت اور ارتقاء وجود کی خلقی (Intrinsic) اقدار ہیں۔

وحدت الوجود کی ادوتیا (عینیت) کی تعبیر سے ہستی مطلق ہوالکل ٹھہرتی ہے جس سے ''ہمہ اوست'' کا نظریہ پیدا ہوتا ہے۔ اس میں عمل سکون کی طرف مائل رہتا ہے اور خدا اور بندے کے درمیان بیگانگی نہیں رہتی۔ جیسا قطرہ اور دریا کا تعلق ہوتا ہے۔ ویسا ہی خدا اور بندے میں تعلق استوار ہوتا ہے۔ اس تعبیر میں حقیقت حق، حق تصور کی جاتی ہے اور فرد انا الحق کے درجے تک رسائی کر جاتا ہے۔ نتیجتاً اس کی آخری منزل، وصل قرار پاتی ہے۔ یعنی ابدی سکون۔ یہ مسلک پارمی نائڈس، ویدانت اور فلاطینوس کا ہے۔ یہ قلم کا راستہ ہے عام طور پر مسلم صوفیا پر اسی مسلک کا اثر رہا ہے۔ اس لیے صوفیا کاروبار حیات سے الگ تھلگ حیات گریز رہبانیت میں مبتلا رہے۔ ان کے سامنے حکومتیں بدلتی رہیں، غلاموں کی منڈیاں سجتی رہیں۔ بالادست طبقوں کا محنت کشوں پر استحصال اور ظلم وجبر

ہوتا رہا مگر صوفیا ان تمام حالات سے آنکھیں بند کر کے اپنے من کی دنیا میں ڈوبے رہے۔

اس مسلک کے برعکس جس میں وحدت الوجود کی دوئیا (ورائیت یا غیریت) تعبیر میں ہستی مطلق ہوالباری قرار پاتی ہے جس سے ''ہمہ از اوست'' یا ''ہمہ اندر اوست'' کا نظریہ تدوین پاتا ہے۔ اس میں عمل جوش کی طرف مائل ہوتا ہے۔ خدا اور بندے کے درمیان غیریت کا پردہ موجود رہتا ہے۔ ''وہ اور میں ایک ہیں'' کی بجائے ''وہ میرے ساتھ اور میں اس کے ساتھ'' کا رویہ پیدا ہوتا ہے۔ اس میں حقیقت مطلقہ حسن ازل اور محبوب کل ٹھرتی ہے۔ اور فرد اپنے آپ کو عبدہ سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کا نتیجہ وصل کی بجائے فراق کی صورت میں سامنے آتا ہے، یہ عشق و محبت کے جذبہ سے آبیاری حاصل کرتا ہے۔ ہیرا قلیتوس، برگساں، مجدد الف ثانی اور اقبال کے فلسفہ حیات میں اس مسلک کا گہرا اثر پایا جاتا ہے۔

مگر ان دونوں مسالک کے برعکس ایک تیسرا راستہ عمل کا ہے اس میں حقیقت مطلقہ اپنی عام حیثیت میں تو ہوالکل رہتی ہے مگر اپنی ماہیت میں ہوالباری ہوتی ہے۔ اس میں حقیقت واحدہ ساکن و جامد نہیں ہوتی بلکہ اس کے ذہن میں پیدا ہونے والے متضاد تصورات کے جدلیاتی تصادم سے ہمہ وقت ائتلافی اور متصل منطقی مقولات شہود کا جامہ پہن کر صادر ہوتے رہتے ہیں اور یہی جدلیاتی آہنگ ساری تخلیق میں قائم رہتا ہے اور اسی راستہ تاریخ سمٹ کر واپس اپنے مبداء کی طرف لوٹنے کی کوشش میں رہتی ہے۔ اس میں خالق و مخلوق میں غیریت کے باوجود عینیت قائم رہتی ہے، کیونکہ ہستی مطلق خون کی طرح اپنی تخلیق کی رگوں میں رواں دواں رہتی ہے۔ فرد اپنی زندگی کی جدلیاتی کشمکش سے گزرتا ہوا ہستی مطلق کے بحر ابد میں مدغم ہو جاتا ہے اور ''انا عبدہ'' کے باوجود اس کی منزل ''انا الحق'' قرار پاتی ہے۔ اس میں صوفی کا مسلک اگرچہ فراق اور اس کی کشمکش پر مبنی ہوتا ہے مگر آخری منزل وصل ہی ہوتی ہی۔

ہمارے عہد میں ہیگل اور برگساں کے بعد اس مسلک کا سب سے بڑا نمائندہ اقبال ہے۔ اگرچہ اقبال نے ''عبد دیگر عبدہ چیزے دگر'' کہا ہے مگر اس کے ساتھ ہی ''فاش تر خواہی بگو ہو عبدہ'' (جاوید نامہ) بھی کہہ رہا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہ ''تلاش او کنی جز خود نہ یابی۔۔ تلاش خود کنی جز او نہ یابی'' کہا ہے۔

دراصل فراق مقام لا ہے جس میں سالک کسی مقام پر ٹھہرتا نہیں۔ مگر اس ساری تگ و دو کا مقصود تو الا کو حاصل کرنا ہوتا ہے اور یہ مقام وصل کی منزل ہے جہاں ساری جدلیاتی حرکت ٹھہر جاتی ہے، اضداد میں توافق پیدا ہو جاتا ہے اور روح بحر ابد سے ہم کنار ہو کر پرسکون ہو جاتی ہے۔ دراصل حقیقت مطلق کے ذہنی مرتبہ سے شہود کا جامہ اوڑھنے کے بعد مراجعت یا صعود کا سارا عہد جدوجہد اور تگ و دو کا عہد ہوتا ہے۔ تکمیل ذات کے عمل میں کمی کے باعث موت کے بعد بھی تغیر و حرکت کا سلسلہ جاری رہتا ہے یہاں تک کہ تکمیل ذات کی منزل پر پہنچ کر یہ شرارہ جس شعلہ سے ٹوٹا تھا اسی میں مدغم ہو کر وصل و سکون حاصل کر لیتا ہے۔ کیونکہ فراق یا لا کا حاصل اگر الا یا وصل نہیں ہے تو ساری جدوجہد بے معنی ٹھہرتی ہے۔

ہمارے عہد میں فراق یالا کے سارے عمل کا محور اس مثالی معاشرہ کی تشکیل ہے جسے عام طور پر ''عالمگیر اشتراکی روحانی معاشرہ'' کہا جاتا ہے۔ایسے ہی معاشرہ میں فرد کی اپنی تکمیل ذات کے لیے ایسا سازگار ماحول میسر آتا ہے جس میں کوئی رکاوٹ نہیں آتی۔قرآن نے ایسے معاشرہ کو جنت اور ایسے فرد کو نفس مطمئنہ سے موسوم کیا ہے۔یہی منزل ملٹن کے الفاظ میں جنت کی بازیافت کی ہے۔اشتراکی انقلاب کے ذریعہ انسان اگرچہ اس منزل کے قریب پہنچ گیا تھا مگر فلسفہ مادیت سے ابھرنے والی دہریت نے اس میں خلل ڈال دیا اور انقلاب راستہ سے بھٹک گیا اور گم کردہ راہ ہوگیا۔

چونکہ ابن عربی اور مجدد الف ثانی کے عہد میں عمرانی اور معاشی مسائل کا اتنا چرچا نہیں تھا۔مگر امام ولی اللہ دہلوی کے عہد میں یورپ کا سائنسی علم وفکر جغرافیائی حدود سے نکل کر ایشیا کے ممالک تک پہنچنا شروع ہو چکا تھا۔سائنسی فکر کی سب سے نمائندہ قوت کے قدم ہندوستان میں آچکے تھے۔یہی سبب ہے کہ امام ولی اللہ نے ابن عربی، جلال الدین رومی اور مجدد سرہندی کے برعکس اپنی گراں قدر تصنیف حجۃ اللہ البالغہ میں ارتفاقات کا باب رقم کیا ہے اور معاشرتی قوتوں کی تبدیلی کے ذریعہ وحدت انسانیت کے قیام کا راستہ تلاش کرنے کی کوشش کی۔

اگرچہ وحدت الوجود سے وحدت کائنات، وحدت انسانیت اور وحدت ادیان کے مضمرات تو مستخرج ہوتے تھے مگر سائنسی فکر کے باعث اس تصور سے عمرانی اور معاشی مسائل کے استخراج کا امکان بھی پیدا ہوگیا۔خاص طور پر فلسفیانہ تفکر کا ارتقا جب کارل مارکس تک پہنچا تو اس نے ہیگل کے فلسفہ جدلیات کے معاشرتی اطلاق سے ''سماجی مرکبات کی سائنس'' (Science of Social Dynamics) مرتب کر دی اور جب اس سماجی سائنس کی روشنی میں وحدت الوجود کا مطالعہ کیا گیا تو اس سے اشتراکی معیشت، عوامی جمہوریت اور عالمی ثقافت کے مضمرات کا منطقی طور پر استخراج بھی لازمی ہوگیا۔کیونکہ اشتراکی معیشت کے بغیر مذکورہ مضمرات اور وحدت انسانیت وغیرہ کا قیام ناممکن ہے۔

ہمارے عہد میں سوویت یونین کا انتشار عمل میں آیا جس کا بنیادی سبب اشتراکی معیشت کی نظریاتی اساس کی فلسفہ مادیت پر استواری تھی۔اس وقت مشرق ومغرب کے عوام دوست دانشوروں میں یہ شدید احساس پیدا ہو چکا ہے کہ اشتراکی معیشت، طبقاتی کشمکش اور قدر زائد کے عناصر کو فلسفہ مادیت کی بجائے مذاہب عالم کی مشترک تعلیمات پر مبنی ہونا چاہیے تاکہ فرد کے روحانی، اخلاقی اور ثقافتی پہلوؤں کی تعمیر وتکمیل ہو سکے کیونکہ فلسفہ مادیت کے پاس اس نفسیاتی تہذیب وتربیت کے لیے کوئی لائحہ عمل موجود نہیں ہے۔اگر کسی فلسفہ نے اس کی ضرورت کو محسوس بھی کیا تو اس کی جڑیں انسان کی نفسیات میں پیوست نہ ہوسکیں بلکہ مادیت پسند اور سیکولر نقطہ فرد میں لالچ، ہوس، جنسی آوارگی اور خودغرضی کے جذبات کو پیدا کرنے میں مدد دیتا ہے اور یہی کچھ مغرب اور اشتراکی معاشرہ میں ہوا۔

اس ضرورت کے ماتحت عالمی دانشوروں نے تصوف اور صوفیا کے ادب کے مطالعہ پر زور دینا شروع کر دیا اور وحدت ادیان کے تصور کو نئے سرے سے مرتب کرنا شروع کیا ہے۔ اس سلسلہ میں صوفیانہ ادب میں فلاطینوس کے بعد سب سے اہم شخصیت ابن عربی کی ہے۔

اگر چہ پہلے وقتوں میں وحدت الوجود کے فلسفہ اور اس کے عمرانی مضمرات پر غور کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ مگر مغرب کے سیکولرازم اور سوویت یونین کے فلسفہ جدلیاتی مادیت کے انسان کے بنیادی مسائل، جیسے انسان کہاں سے آیا؟ اس کی آخری منزل کیا ہے؟ کائنات کی اصل روحانی ہے یا مادی؟ تاریخی ارتقاء کا عمل کسی مثالی معاشرہ کے حصول کی طرف جارہا ہے یا نہیں؟ وغیرہ کو حل کرنے سے قاصر رہنے کے سبب انسانی دانش پھر مذہب اور تصوف کے مطالعہ کی طرف لوٹ رہی ہے۔

اس سلسلہ میں مذاہب کے رسوم وظواہر اور ان کی گروہ بندی سے قطع نظر ان میں مشترک طور پر پائی جانے والی روحانی، اخلاقی اور ثقافی اقدار کی تحقیق پر زور دیا جارہا ہے۔ اور اس تحقیق کی کامیابی تصوف کے مطالعہ کے بغیر ناممکن ہے۔ تصوف کی تاریخ میں پارمی نائڈس، ویدانت، ہیراقلیتوس اور فلاطینوس کے بعد سب سے اہم شخصیت ابن عربی کی ہے۔ کیونکہ ابن عربی کے ذہن میں ان چاروں مسالک کے دھارے ایک وحدت اختیار کر لیتے ہیں۔ اس مطالعہ میں ابن عربی کے مفسر جلال الدین رومی اور امام ولی اللہ دہلوی کے افکار کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے ساتھ ہی اگر ورڈز ورتھ، ٹینی سن، ولیم بلیک اور ٹالسٹائی جیسے مغربی وحدت الوجودیوں کی تعلیمات کو بھی ملا لیا جائے تو ایک نہایت ہی جامع اور انسان دوست فلسفہ مرتب ہو جاتا ہے۔

جس طرح حالات کی نامساعدگی کے سبب ارسطو کی منطق استقرائیہ رواج نہ پاسکی اسی طرح صوفیا پر وحدت الوجود کے غیر حرکی اور غیر معاشرتی عناصر کا اثر رہا اور ہر مذہب کے صوفیا اپنے عمرانی اور اخلاقی نظریات کو ملوکیت اور اس کی اشرافیہ کے استبداد کے سبب واضح طور پر پیش نہ کر سکے۔ اسی سبب تصوف انسان کی عملی زندگی سے علیحدہ رہا اور محض مابعد الطبیعاتی قیل وقال یا وجدان وسکر تک محدود رہا۔ مگر اس عہد میں سیکولرازم اور فلسفہ مادیت کی ناکامی، سماجی حرکیات کی سائنس کی تدوین اور ہائی ٹیکنالوجی کے سبب اس بات کا امکان پیدا ہو گیا ہے کہ فلسفہ وحدت الوجود اور اس کے مضمرات کو عملی جامہ پہنایا جاسکے۔ ان حالات کی روشنی میں علی شریعتی کا یہ فرمان کہ اکیسویں صدی مذہب کی صدی ہے درست قرار پاتا ہے.....

اقبال نے کہا ہے کہ اسلام حریت، مساوات، اخوت اور وحدت انسانیت کا نہ صرف مبلغ ہے بلکہ ان اقدار پر مشتمل معاشرہ کی تشکیل کو مذہبی فریضہ قرار دیتا ہے۔ اس عہد میں کوئی تہذیب دوسری تہذیبوں سے، کوئی

مذہب دوسرے مذاہب سے اور کوئی قوم دوسری اقوام سے الگ تھلگ رہ کر ترقی نہیں کرسکتی ہے۔لہٰذا وحدت انسانیت کے تصور کی اساس صرف وحدت الوجود کے فلسفہ پر استوار ہوسکتی ہے اور اسی انسان دوست فلسفہ کے سہارے اس مثالی معاشرہ کی تشکیل ہوسکتی ہے۔ جسے لاطبقاتی معاشرہ، توحیدی سوسائٹی، روحانی جمہوریت اور خدا کی بادشاہت وغیرہ کے ناموں سے موسوم کیا گیا ہے۔

ابن عربی کا نظریۂ وحدت الوجود

علامہ عبدالسلام دہلوی

ابن عربی کا نظریۂ وحدت الوجود

فلسفے کی طرح نظری تصوف میں بھی یہ بات طے کرنا دشوار ہے کہ ابتدا کس مسئلہ سے کی جائے کیونکہ ہر مسئلہ دوسرے سے اس طرح وابستہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے بغیر بیان کرنا مشکل ہے۔ اور اسی لئے کسی ایک خیال کی کمزوری پورے نظام کو کمزور بنا دیتی ہے۔

فلسفہ اور تصوف میں امتیازی خصوصیات

فلسفہ اور تصوف دونوں کی ایک بات مشترک ہے کہ عقل و فکر کے اعتبار سے جو جتنا مضبوط ہے اتنا ہی عام کاروباری زندگی سے دور ہے اور جو عام کاروباری زندگی سے جتنا قریب ہے اتنا ہی عقلی اور فکری طور پر کمزور۔ لیکن فلسفے کی اس خصوصیت نے فلسفیوں کو ایمان و یقین کی شاہراہ پر کھڑا کرنے کی بجائے تشکیک و ارتیاب کی دلدل میں پھنسا دیا ہے۔ تصوف نے عقل کو رہنما بنانے کی بجائے وجدان اور باطنی احساس کی ہدایت قبول کر لی۔ انکشاف حقیقت میں قال سے زیادہ حال کو اہمیت دی اور اس طرح یقین و طمانیت حاصل کر لی۔ اب اگر تصوف کو محض استدلال کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہ دیکھنے والے کا قصور ہے نہ کہ برتنے والے اور محسوس کرنے والے کا، اس مضمون میں میرا مقصود شیخ اکبر کے نظری تصوف کے بعض اصولی مسائل کو بے کم و کاست ان کی مجموعی حیثیت میں بیان کرنا ہے۔ میں نے اس سلسلے میں ابن عربی کے شارحین اور پیروؤں کی توضیحات و تشریحات سے حتی الوسع اعتناء نہیں کیا۔ تاکہ ان کا شیخ کے خیالات سے اختلاط نہ ہو جائے اور اس طرح دوسروں کے معتقدات کی ذمہ داری

بھی شیخ پر نہ آجائے۔

شیخ اکبر نے اپنے مابعد الطبیعاتی خیالات کو کسی فنی ترتیب کے ساتھ پیش نہیں کیا حتیٰ کہ اساسی امور سے متعلق بھی ان کے خیالات ان کی کتابوں اور رسائل میں بکھرے ہوئے ہیں انہیں جمع اور مرتب و منظم کرنا آسان کام نہیں ہے اور چونکہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ بہت زیادہ گتھے ہوئے ہیں اس لئے تکرار اور اعادے سے دامن بچالینا بھی دشوار ہے۔ مجھے کوشش کے باوجود اس میں کامیابی نہیں ہوئی خصوصاً اس لئے کہ میں نے تفصیل و توضیح کی بجائے بہت اجمال اور اختصار سے کام لیا ہے اور صرف اصولی چیزوں کی حد تک اپنے آپ کو محدود رکھا ہے ترتیب اور نظم میں جو خرابیاں بھی نظر آئیں وہ میری کوتاہیاں ہیں، شیخ پر ان کی ذمہ داری نہیں ہے۔

فلسفہ کے دو بنیادی مسئلے

اس سے پہلے کہ وحدت الوجود کا مفہوم، اس کے مبادی کی تشریح اور اس کے تحت شیخ کی کائنات سے متعلق اصولی توجیہ بیان کی جائے بہتر ہوگا کہ ہم یہ متعین کرلیں کہ شیخ کے نزدیک علم کے حدود کیا ہیں اور اشیائے معلومہ اور علم میں کیا رشتہ ہے۔ اس بحث کی اہمیت، عقل و حواس کا تجزیہ اور اس کے نتائج کا استخراج بہت زیادہ قدیم نہیں ہے۔ یہ مغربی فلسفیوں کی دقت نظر کا نتیجہ ہے۔ تاہم کسی فلسفیانہ نظام کی صحیح نوعیت متعین کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم علم و معلوم کے تعلق کا پتا لگائیں۔ کیونکہ کسی فلسفیانہ نظام کی تصوریت اور واقفیت کا دارومدار اسی فیصلے پر ہے۔ علاوہ ازیں اس حیثیت سے بھی فلسفے میں اس مسئلے کی نوعیت بنیادی ہے۔

دوسرا اہم مسئلہ جو تقریباً پہلے فیصلے ہی کا نتیجہ ہے یہ ہے کہ شیخ کے نزدیک کسی چیز کے واقعی اور نفس الامری ہونے کے کیا معنی ہیں؟ اسے بیان کئے بغیر ان کے نظام کی تشریح حقیقتاً نا تمام رہے گی۔ ان دونوں چیزوں کے متعین ہو جانے سے یہ پتا لگانا بھی آسان ہو جائے گا کہ فلسفے کی حالیہ تقسیم کے اعتبار سے ابن عربی کی تشریح وجود کس قسم کے نظام فلسفہ سے تعلق رکھتی ہے۔

علم و معلوم

اشیاء ان کی کیفیات، کمیات اور احوال کے ہونے نہ ہونے سے متعلق ہمارے علم و احساس کے فیصلے کی اہمیت سے انکار کی گنجائش نہیں ہے، ہم معلومات و اشیاء پر یا ان کی صفات و احوال پر وجود عدم کا جو حکم بھی لگاتے ہیں اس کی بنیاد ہی علم اور احساس ہے۔ جہاں تک روزمرہ کی سمجھ بوجھ کا تعلق ہے، نہایت سیدھی بات ہے، لیکن عام

سمجھ بوجھ کا یہی حکم حقیقتاً بہت دوررس نتائج کا حامل ہے۔اس حکم نے کائنات کو کیا سے کیا بنا دیا ہے! عام سمجھ بوجھ کے اس فیصلے نے ایسا اہم دقیق اور بنیادی سوال پیدا کر دیا ہے جس کا تشفی بخش اور دل لگتا ہوا جواب فلسفے سے باایں ادعائے ترقی آج تک نہیں بن پڑا ہے۔

آیا ہمارے حواس کے مدرکات و معلومات کا ہمارے ذہن سے علاوہ کوئی وجود ہے یعنی کیا اشیاء اور ان کی صفات ہمارے علم اور احساس سے علاوہ کوئی مستقل وجود رکھتی ہیں کہ ان کا احساس و ادراک کیا جائے یا نہ کیا جائے۔وہ ہر حال میں موجود ہیں؟ کیا ان کی یہی موجودگی ہمارے احساس و ادراک کا متعلق و معروض ہے؟ کیا ان کا خارجی وجود اصل ہے اور احساس و ادراک اس کے تابع؟ یا اس کے برخلاف ہمارے احساس و ادراک سے الگ ان کا کوئی وجود نہیں ہے؟ ہمارا احساس اور ادراک کرنا ہی ان کا موجود ہونا ہے یعنی ہمارے احساسات و ادراکات اصل ہیں اور اشیاء اور ان کی صفات تابع؟ علاوہ ازیں اگر اشیاء کا کوئی خارجی وجود ہے بھی تو کیا ہمیں ان کا تجربہ اور علم ہے؟ اور کیا ہم ان سے متعلق نفیاً یا اثباتاً کوئی حکم لگا سکتے ہیں، جب کہ جس وجود اور ہستی سے ہم واقف ہیں وہ وہی ہستی اور وجود ہے جو ہمارے احساس اور ادراک کے تحت ہمارے ذہن میں ہے؟ مزید برآں اگر چیزوں کی ہستی کو براہ راست تجربے سے اخذ کیا جائے تو کیا خود ہمارا بھی کوئی خارجی وجود ہے۔یعنی ذہن سے ماوراء کسی ایسی ذات کا وجود ہے جو ادراک یا احساس کرتی ہے یا فقط احساسات اور ادراکات ہیں؟ ادراک کرنے والا اور احساس کرنے والا کون ہے؟ یہ احساسات و ادراکات کس چیز کے ہیں اور کہاں ہیں؟ کیا ہم خود اس ذہن سے بھی واقف ہیں، درآں حالیکہ براہ راست جس چیز کا تجربہ ہے وہ صرف احساسات ادراکات ہیں اور بس۔

مذکورہ سوالات کی کسی ایک شق کو بھی قطعیت کے ساتھ متعین کرنے کی کوشش خود ایک مستقل فلسفہ ہے اور ایسا فلسفہ جس تک صحیح معنی میں پہنچ جانا ہنوز انسان کی موجودہ عقل سے بالاتر ہے۔ہاں اس کی دونوں شقوں کا مالہ وماعلیہ بیان کیا جاسکتا ہے۔مگر اس کے لئے مستقل کتاب کی ضرورت ہے۔بہت سے نظامہائے فلسفہ اس سوال کی شقوں کی بنا پر وجود میں آئے ہیں۔میں اس سلسلہ میں صرف شیخ کے نقطہ نظر کے بیان پر اکتفا کروں گا۔

شیخ کا نقطہ نظر مذکورہ بالا سوالات کے متعلق (تصور خدا)

شیخ کے خیالات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہمارے احساسات و ادراکات کے علاوہ اور ہمارے ذہن سے خارج فقط ایک مجہول الکنہ ازلی ابدی حقیقت کا وجود ہے۔یہ حقیقت خود ہماری، ہمارے احساسات و ادراک کی، اور ہماری تمام قوتوں کی بنیاد ہے۔یہ (قوت) کوئی خفتہ اور انفعالی حقیقت نہیں ہے، بلکہ بیدار اور زندہ، باشعور اور فعال حقیقت ہے۔اظہار اس کی ذات کا اقتضاء ہے۔پوری کائنات میں یہ

حقیقت پھیلی ہوئی ہے۔ اس کا ظہور اور اظہار اس کی خواہش کا نتیجہ ہے۔ اس حقیقت کے ظاہر ہونے اور ابھرنے کے ساتھ ہی اس کی تمام مضمر صلاحیتیں اور امکانات ظاہر ہو جاتے ہیں۔

(الف) صلاحیتیں اور امکانات کسی خفتہ اور انفعالی شے سے متعلق نہیں اس لئے خود بھی انفعالی خفتہ اور بے شعور نہیں کہ اس حقیقت میں مضمر اور دبے ہوئے رہیں۔

(ب) ان میں ابھرنے اور ظاہر ہونے کی خواہش موجود ہے۔

(ج) ظہور سے پہلے ان امکانات میں نہ حصر ہے نہ ترتیب، مگر ظہور کے بعد ان میں ترتیب بھی آجاتی ہے اور حصر بھی۔

(د) یہ امکانات حقیقت کے ہیں اور اس لئے اس میں ہیں۔ حقیقت کا ظہور ان امکانات کا ظہور ہے اور چونکہ اس حقیقت کے علاوہ کسی شے کی ہستی نہیں ہے، اس لئے ان امکانات کے ظہور کا مقام بھی وہی حقیقت ہے، اسی حقیقت کے امکانات ظاہرہ کا نام کائنات اور عالم ہے۔

علم اور معلوم کا تعلق

شیخ کے نزدیک اشیاء یا معلومات اصل ہیں اور علم تابع۔ علم کو معلوم کے مطابق ہونا چاہیے نہ کہ معلوم کو علم کے۔ علم کی واقعیت معلوم کی واقعیت پر موقوف ہے نہ کہ اس کے برعکس۔ حواس کا ادراک حقیقی ہے۔ حواس اشیاء کا ادراک کرتے ہیں۔ یہ ادراک حقیقی اور واقع کے مطابق ہوتا ہے (فتوحات مکیہ ۲: ۶۲۸) لیکن عام حالات میں حواس اشیاء کے ظاہر اور ان کی صورت ہی کا ادراک کرتے ہیں اور اپنی ذاتی حیثیت میں اشیاء کی اصل حقیقت کے ادراک سے قاصر رہتے ہیں۔ سائنس حقیقت کے راستے میں کیسے مانع ہے؟ حقیقت کے ادراک کے لئے ضروری ہے کہ اپنے اس تعلق کو جو اشیاء کی صورتوں اور ان کے ظاہر کے ساتھ ہے قطع کر لیا جائے۔ کیونکہ حقیقت کو محسوس کرنے میں حائل اور مانع اشیاء کا ظہور اور خاص خاص صورتوں سے مشکل ہونا نہیں بلکہ اپنے آپ کو انہیں تک محدود کر لینا اور فقط انہیں سے وابستہ ہو جانا ہے۔ اگر اس محدودیت اور وابستگی سے دامن بچا لیا جائے اور اشیاء کے باطن اور ان کی حقیقت سے تعلق پیدا کر لیا جائے اس طرح کہ حقیقت کو حقیقت کی آنکھوں سے دیکھا جائے تو اشیاء اپنی حقیقت سمیت محسوس ہونگی اور صور اور مظاہر کے ڈانڈے اصل حقیقت سے مل جائیں گے۔ یہ علم مکمل بھی ہوگا اور معلوم کے تمام گوشوں کو محیط بھی، ایسے علم میں کمی بیشی کی گنجائش نہیں "کیونکہ یہ علم باری تعالیٰ کے علم سے ماخوذ ہے اور علم باری مکمل اور محیط ہے اس میں کمی بیشی ممکن نہیں۔" (ایضاً ۱: ۱۸۱۔ نیز ۲: ۶۵)

جہاں تک اصل حقیقت کے جاننے کا تعلق ہے، شیخ کہتے ہیں کہ اسے دیکھا اور محسوس کیا جا سکتا ہے لیکن

یہ علم مکمل اور ذات کو محیط نہیں ہوسکتا، کیونکہ تکمیل اور احاطے کے لئے معلوم کو محدود ہونا چاہیے اور حقیقت نہ محدود ہے، نہ ہوسکتی ہے۔ (کتاب منصوص نص وہم در سالۃ العجب: ۱۰۳۔۱۰۴) عرفان حقیقت کے لئے استدلال وفکر ناکارہ محض ہیں ان سے حقیقت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ثابت کرنے میں شیخ نے فکر کی نفسیاتی تحلیل سے کام لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اشیاء کے ادراک کے لئے ذہن میں اشیاء کے مشابہات اور امثال کا ہونا ضروری ہے، ہمیں اصل اشیاء کی بجائے ان کے مشابہات اور امثال کا ادراک ہوتا ہے اور چونکہ حقیقت کے ساتھ نہ کوئی چیز مشابہ ہے اور نہ کوئی اس کی مثل، اس لئے اس کے ادراک کے لئے یہ طریقہ بالکل بیکار ہے فرماتے ہیں:

''ادراک کرنے والے شخص کے لئے کسی شے کا ادراک کبھی ممکن نہیں الایہ کہ اس شے کا کوئی مثل اس (کے ذہن) میں پہلے سے موجود ہو۔ اگر یہ نہ ہو تو یقیناً وہ نہ تو اس کا ادراک کرسکتا ہے اور نہ اسے پہچان سکتا ہے۔ تو جب وہ نہیں پہچانتا بجز اس کے اس (کے ذہن) میں اس شے کا مثل ہو جس کو وہ جاننا چاہتا ہے۔ وہ نہیں جانتا مگر شے کے مشابہ اور ہم شکل کو اور باری سبحانہ نہ کسی شے کے مشابہ ہے اور نہ اس (کے ذہن) میں اس کے مثل کوئی شے ہے لہٰذا اسکو کبھی نہیں جانا جاسکتا'' (فتوحات مکیہ ۱:۱۰۸)

استدلالی اور فکری علم اگر بکار آمد ہے تو حقیقت کی کسی خاص ظہوری حیثیت کے ادراک اور اس کے کسی رخ کے جاننے کی حد تک (فتوحات مکیہ ۱:۱۸)

واقعیت اور غیر واقعیت

شیخ کی یہ مجہول الکنہ حقیقت اپنی ہستی میں نہ تو کسی خیال کرنے والے کے خیال کے تابع ہے، نہ کسی ادراک کرنے والے کے ادراک کی۔ اس کے برخلاف خیال اور ادراک خود اس کے تابع ہیں۔ یہ خود وجود ہے جو نہ کسی دوسرے وجود پہ موقوف ہے، نہ کسی دوسرے وجود کا معلوم۔ یہ اصلی اور حقیقی وجود ہے دوسرے موجودات کا حقیقی ہونا اس پر موقوف ہے۔ ذات باری سے مراد یہی وجود ہے۔ ذات باری کی صلاحیتیں اور امکانات جن میں اس کا ظہور ہوتا ہے۔ علم باری میں ظہور سے پہلے ثابت ہیں۔ علم باری میں یہ ثبوت امکانات کا علمی وجود ہے جو اس کی ذات اور اس کے علم دونوں سے اپنی ذات میں مؤثر ہے۔ ان کا یہ ثبوت بعینہٖ ذات کا وجود ہے اور ذات کا وجود بعینہٖ ان کا ثبوت ہے۔ چونکہ ذات کے علاوہ کسی چیز کا حقیقی اور اصلی وجود نہیں ہے، لہٰذا ان امکانات ثابتہ کا ظہور بھی ذات میں ہے (فتوحات مکیہ ۳:۴۷۔۵ نیز ۴:۱۹۶) ظہور کے معنی ہیں ان امکانات کا مصور، ممتاز اور مرتب و محدود ہونا، گویا ذات اپنی ایک حیثیت سے دوسری حیثیت میں تبدیل ہوتی ہے یا دوسرے لفظوں میں امکانات ثابتہ اپنی ثبوتی حیثیت سے وجودی حیثیت میں آجاتے ہیں۔ مجسم چیزیں جو مجسم نہیں، مجسم ہو جاتی ہیں۔

ہماری نفسی قوتوں میں ''خیال'' ایک ایسی قوت ہے جس میں چیزیں مستحیل اور متبدل ہوتی رہتی ہیں اور غیر مجسم چیزیں جسمیت اختیار کر لیتی ہیں۔ ذات باری کی اس خاص حیثیت کو جس میں اشیاء کا ظہور ہوتا ہے، اور مرتبہ ثبوت سے اشیاء مرتبہ وجود میں منتقل ہوتی ہیں، خیال سے مشابہت ہے، لکھتے ہیں:

''حقائق میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا اور خیال کی حقیقت ہے ہر حالت میں بدلتے رہنا اور ہر صورت میں ظاہر ہونا'' (فتوحات مکیہ ۲:۳۱۳)

شیخ اس خیال کو ''خیال منفصل'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ خیال منفصل ایک ذاتی حیثیت ہے اور ایسا ظرف ہے جو ہر قسم کے معانی اور ارواح کو قبول کرتا ہے (خیال متصل) اور انہیں مجسم کر دیتا ہے۔ اس کے مقابلے میں خیال کی ایک دوسری قسم ہے، جسے شیخ ''خیال متصل'' کہتے ہیں، خیال کی یہ قسم مستخیلات کے تابع ہے اس کے حصول کے معنی صور متخیلہ کا حصول ہے، چنانچہ لکھا ہے:

''خیال متصل اور خیال منفصل میں فرق یہ ہے کہ متصل صور متخیلہ کے جاتے رہنے سے جاتا رہتا ہے اور منفصل (باری تعالیٰ کی) ذاتی حیثیت ہے جو ہمیشہ معانی اور ارواح کو قبول کرتی رہتی ہے۔ انہیں ان کی خصوصیات کے ساتھ مجسم کرتی ہے اور بس'' (فتوحات مکیہ ۲:۳۱۱)

بہر حال صور اور ظواہر کا یا دوسرے لفظوں میں کائنات کا ظرف وجود ذات باری کی مذکورہ حیثیت ہے۔ جسے ہم خیال باری کا نام دے سکتے ہیں۔ اس ظرف میں اشیاء کا وجود بھی خیالی اور فعلی ہے۔ اس سلسلے میں کہتے ہیں:

''ذات حق کے علاوہ ہر چیز ایک بدلتے رہنے والا خیال ہے اور زائل ہوتا رہنے والا سایہ ہے۔ چنانچہ نہ تو دنیوی اور اخروی اور نہ ان دونوں کا درمیانی (برزخی) وجود اور نہ کوئی روح اور نفس اور نہ اللہ یعنی حق کے علاوہ کوئی چیز کسی ایک حال پر باقی رہتی ہے بلکہ مسلسل و متواتر ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف بدلتی رہتی ہے اور اسی کو خیال کہتے ہیں'' (فتوحات مکیہ ۱:۳۱۳)

شیخ کے نزدیک نفس الامری اور واقعی ثبوت کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ان میں سے آخری ذات باری کے علم و خیال پہ موقوف ہے۔ درجہ نفس الامر حق تعالیٰ کی ہے۔ پہلی صورت خود اصل ہے اور کسی خیال و علم پر موقوف نہیں۔ جہاں تک اعراض کا تعلق ہے ان کی کوئی مستقل حیثیت نہیں ہے۔ یہ اپنی ذات میں معدوم ہیں، ان کی ہستی فقط یہ ہے کہ یہ معروضات یا جواہر موجودہ کی نسبتیں اور اضافتیں ہیں۔ ان کے موجود ہونے کے معنی جواہر کا موجودہ ہونا ہے اور بس (فتوحات مکیہ ۳:۹۹)۔

خیال باری میں اشیاء کے موجود ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ان کا علم باری میں ثبوت ہو۔ علم باری میں جس طرح کا ثبوت ہوگا اسی طرح کا خیال باری میں وجود ہوگا۔ چنانچہ باری تعالیٰ کے علم میں جن چیزوں کا

ذاتی ثبوت نہیں ہے ان کا خیال باری میں ظہور اور وجود نہیں ہوسکتا۔ ایسی چیزیں جو خیال باری اور علم باری میں نہ ہوں معدوم، باطل اور غیر واقعی ہیں۔ اگر چہ کسی دوسرے امکان یا موجود (ذات باری کے علاوہ) کے خیال و اعتقاد کے تحت ان کا ثبوت د وجود ہو، چونکہ ان کے اعیان کا ثبوت نہیں لہٰذا وہ بہر حال باطل اور غیر واقعی ہی رہیں گی۔ کیونکہ وہ محض حکم اور صورتیں ہیں، ان کے لئے کوئی وجودی شے نہیں، جن سے وہ قائم رہ سکیں۔ اسے یوں بیان کیا ہے:

''باطل، کفر اور جہل کا انجام اضمحلال اور زوال ہے، کیونکہ یہ ایسے حکم ہیں جن کا وجوداً کوئی عین نہیں ہے، یہ ایسے علم ہیں جن کے حکم کا ظہور ہے اور جن کی صورتیں معلوم ہیں۔ چنانچہ یہ حکم اور یہ صورتیں امور وجودیہ کو چاہتی ہیں تاکہ ان سے قائم ہوں لیکن چونکہ نہیں پاسکتیں لہٰذا مضمحل اور معدوم ہو جاتی ہیں۔'' (فتوحات مکیہ ۳:۴۱۸)

وحدت وجود کے معنی

کائنات اور ذات باری سے متعلق ابن عربی کے تصورات اور معتقدات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک واقع میں صرف ذات باری کا وجود اصلی اور ذاتی ہے۔ اس کے علاوہ کسی چیز کی ہستی اصلی اور ذاتی نہیں ہے۔ باقی تمام چیزیں اس معنی میں موجود ہیں کہ وہ ذات باری کی ہستی کے آثار و پرتو ہیں۔ ذات باری کی ہستی کے علاوہ ان کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے ان کی رائے یہ ہے:

''یہاں صرف دو چیزیں ہیں حق اور خلق۔۔۔۔۔ خلق اپنی ذات اور عین کے اعتبار سے کثرت میں واحد ہے اور حق اپنی ذات و عین کے اعتبار سے ایسی واحد ذات ہے جس کے اسماء اور نسبتیں کثیر ہیں۔'' (فتوحات مکیہ ۳:۵۳۵)۔

باری تعالیٰ کائنات کا موجد ہے۔ مگر ایجاد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس نے ہستی اور وجود کو کائنات کی اصلی اور ذاتی صفت بنا دیا ہے جس سے ایجاد کے بعد واقع میں ایک ہستی سے دو ہستیاں ہوگئی ہوں۔ ایک کائنات کی ہستی جو باری تعالیٰ کی عطا کی ہوئی اور ایجاد کی ہوئی ہے اور دوسری خود باری تعالیٰ کی ہستی جو نہ کسی کی ایجاد کی ہوئی ہے نہ عطا کی ہوئی۔ لکھتے وقت میری انگلیوں کی حرکت، قلم میں حرکت پیدا کر دیتی ہے۔ اس مثال میں حرکت انگلیوں اور قلم دونوں کی حقیقی صفت ہے۔ فرق اتنا ہے کہ قلم کی حرکت بالواسطہ ہے اور انگلیوں کے اعصاب کی حرکت بلا واسطہ اور براہ راست۔ مگر کائنات کے وجود کو باری تعالیٰ کے وجود سے ایسی نسبت نہیں ہے کہ وجود دونوں کی حقیقی صفت ہو۔ باری تعالیٰ کی براہ راست اور کائنات کی بواسطہ۔ اس کے برخلاف کائنات کو ہست بنانے کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ خاص طرح سے موجود ہے اور اس کا یہ خاص طرح کا وجود بعینہٖ کائنات کا وجود ہے۔

مگر اس طرح کہ ذات باری نہ تو عین ہے کائنات کی نہ متحد ہے کائنات کے ساتھ۔ نہ حال ہے کائنات میں اور نہ محل ہے کائنات کا۔ ذات باری کے مقابلے میں کائنات کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے۔ کائنات ذاتی حیثیت میں نیست ہے اور باری تعالیٰ ہست۔ اس قسم کی ہستی اور وجود کی مثال میں، گو ناقص ہی سہی، فوقیت کے وجود کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ فوقیت کی ہستی کے معنی اتنے ہیں کہ کوئی خاص جسم دوسری چیزوں کے اعتبار سے ایک خاص وضع میں موجود ہے۔ یعنی دوسری چیزیں اس سے نیچے ہیں۔ جسم کا یہ خاص طرح کا وجود بعینہٖ فوقیت کا وجود ہے۔ جسم کے اس طرح کے وجود سے علیحدہ ہو کر فوقیت کی ہستی کے کوئی معنی نہیں۔ (فتوحات مکیہ ۲: ۴۔ ۵۔ ۳۰۹۔ ۴۵۹، ایضاً ۳: ۵۳۵)۔

واقع میں اگر وجود ذات باری کے ساتھ خاص ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسری چیز کی اپنی صفت نہیں ہے، تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ کائنات کی جتنی وجودی صفات اور احوال ہیں، ان کی ہستی کے معنی بھی یہی ہیں کہ ذات باری ایک خاص طرح موجود ہے اور یہ خاص طرح اس کا موجود ہونا بھی ان صفات اور احوال کا موجود ہونا ہے۔ ورنہ نہ تو وجود کی وحدت قائم رہ سکتی ہے، نہ وجود باری کے ساتھ خاص ہو سکتا ہے۔ اس میں کائنات کی صفات کی کوئی تخصیص نہیں۔ بلکہ خود ذات باری کی صفات کا بھی اپنا وجود نہیں ہو سکتا۔ ان کے موجود ہونے کے معنی بھی صرف ذات کا موجود ہونا ہے۔ شیخ نے اپنی فکر کے اس لازمی نتیجے کو تسلیم کر لیا ہے وہ قائل ہیں کہ حقیقی موجود تنہا ذات باری ہے۔ صفات ذات کے اعتبارات اور نسبتیں ہیں۔ ذات باری سے علیحدہ ان کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔

شیخ کو کائنات کی ہستی سے انکار نہیں۔ البتہ وہ اسے ذاتی اور اصلی نہیں تسلیم کرتے۔ ان کے نزدیک کائنات ہمیں جس طرح محسوس ہوتی ہے۔ واقع میں وہ اسی طرح ہے۔ اس میں کسی قسم کا دھوکہ اور فریب نہیں نہ کائنات کے متعلق ہمارے حواس کا علم کسی دھوکے یا التباس پر مبنی ہے۔ بلکہ ہمارے حواس کے ادراکات واقعی اور حقیقی ہیں۔ اگر کہیں ہمارے یہ ادراکات خلاف واقع یا ملتبس ہو جاتے ہیں تو اس کی وجہ حواس کی اپنی نااہلیت نہیں ہوتی بلکہ خارجی اسباب وعوامل انہیں مختل یا خلاف توقع بنا دیتے ہیں۔ (فتوحات مکیہ: ۶۲۸، نیز الکبریت الاحمر مختصر الفتوحات للشعرانی۔ باب ۹)۔

ذات باری میں حیثیتوں کا اعتبار

کائنات اور اس کے اوصاف واحوال کی واقعیت تسلیم کر کے شیخ نے کائنات کی ذات باری سے جو توجیہ کی ہے اس میں ان عام مسلمات کو پیش نظر رکھا ہے کہ کائنات اور ذات باری دو ممتاز شخصیتیں ہیں۔ باری تعالیٰ خالق ہے اور کائنات مخلوق۔ کائنات اپنی ہستی اور بقا دونوں کے لئے باری تعالیٰ کی محتاج ہے اور باری تعالیٰ

کائنات سے بے نیاز اور غنی، ظاہر ہے وحدت وجود مان کر ایسا نظام جس میں ان عام مسلمات کا بھی لحاظ ہو، خارجی بنیادوں پر مرتب نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی اساس تصوری اور مجرد امور ہی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ شیخ نے بھی ذات باری میں جو ان کے نظام کا نقطۂ آغاز ہے، خالص تصوری اور مجرد اعتبارات تسلیم کیے ہیں اور انہی سے کائنات اور ذات باری کی تشریح کی ہے۔

باری تعالیٰ کے اسماء وصفات

ذات باری سے بہت سے مختلف آثار وافعال سرزد ہوتے ہیں۔ ان کثیر اور مختلف آثار وافعال کے سرزد ہونے سے ذات کی حیثیتیں بھی کثیر اور مختلف ہو جاتی ہیں۔ مثلاً خلق کے اعتبار سے اس کی حیثیت خالق کی ہے، پرورش کے اعتبار سے پروردگار کی، وعلیٰ ہٰذا القیاس۔ ذات باری کی ان حیثیتوں کو جو ان افعال و آثار کے اعتبار سے اسے حاصل ہیں باری تعالیٰ کے اسماء وصفات کہا جاتا ہے۔ ان اسماء وصفات کی ہستی کے معنی یہ ہیں کہ ذات ایک خاص طرح سے موجود ہے۔ یعنی اس کا وجود اس نوعیت کا ہے کہ اس سے خاص خاص افعال اور آثار سرزد ہوتے ہیں یا ہو رہے ہیں۔ اگر ذات باری کی اس خاص نوعیت سے قطع نظر کر لی جائے تو اسماء وصفات کی ہستی کا کوئی مفہوم نہیں رہ جاتا۔ یہ اپنی ذاتی حیثیت میں محض نسبتیں اور اضافتیں ہیں جن کا ذہنی مفہوم سہی، مگر خارجی اور عینی وجود نہیں ہے۔ ہاں ذات باری کی یہ خاص نوعیت سامنے رکھی جائے تو ان کی خارجی اور عینی ہستی ہے اور یہ بعینہٖ ذات باری کی اپنی ہستی ہے۔ ذات باری ازلاً اور ابداً یکساں موجود ہے۔ اس کا موجود ہونا اور واقعی ہونا اس کی صفات اور اسماء کا موجود ہونا اور واقعی ہونا ہے۔ (فتوحات مکیہ ۱:۱۸۱۔۱۸۲)۔

ذات باری کا ظہور

ہر چیز کی خارجی اور عینی ہستی کے لیے ضروری ہے کہ اس میں خاص اور شخصی اوصاف پائے جائیں۔ اوصاف سے خالی ہو کر کوئی چیز خارجی عالم میں موجود نہیں ہو سکتی۔ مجرد صورتیں عقل کے استخراجات اور استنباطات ہیں جن کی ذہن کے باہر کوئی گنجائش نہیں۔ اشیاء کے اوصاف اور ان کی باہم گر اضافتیں اور نسبتیں ہی اشیاء میں تعین اور امتیاز پیدا کرتی ہیں اور تعین اور امتیاز کے بغیر کسی چیز کا عالم خارجی میں ظہور ممکن نہیں ہے۔ کیا عالم خارجی میں کسی ایسے انسان کا پایا جانا کوئی معنی رکھتا ہے جو نہ عالم ہو اور نہ بے علم، نہ کاتب ہو نہ غیر کاتب، کھڑا، بیٹھا، لیٹا

کچھ نہ ہو، نہ خفتہ ہو نہ بیدار، نہ اس جگہ ہو نہ اُس جگہ، نہ اس وقت ہو اور نہ اُس وقت۔ غرض یہ کہ جتنے مثبت اور منفی احوال واوصاف ہو سکتے ہیں، وہ ان سب سے بالکل معرا ہو۔

اوصاف واحوال کے ثابت اور موجود ہونے کے معنی صرف اتنے ہیں کہ موصوف کی ہستی اس نوعیت کی ہے کہ اس سے خاص خاص افعال اور خاص خاص آثار ظاہر ہو رہے ہیں۔ موصوف کو کسی خاص اثر یا فعل کے ساتھ جو خصوصی تعلق اور نسبت ہے اسے وصف کہتے ہیں۔ چنانچہ اوصاف کے ظہور کے لئے ان آثار وافعال کا ظہور ضروری ہے، جن کی بنا پر ذات کو موصوف کہا جاتا ہے۔ کسی ذات کے عالم خارجی میں موجود ہونے کے معنی اس کے آثار وافعال کا ظاہر ہونا ہے۔ بلکہ ذات کا ظاہر ہونا بعینہ اس کے آثار وافعال کا ظاہر ہونا ہے۔

شیخ کے نزدیک ذات باری کے ساتھ بھی جب تک ان آثار کا لحاظ نہ کیا جائے جن کا وہ مصدر ومنبع ہے اس وقت تک اس کا ظاہر ہونا ممکن نہیں۔ ان صادر ہونے والے آثار وافعال کے اعتبار سے جو نسبتیں اور تعلقات اسے حاصل ہوتے ہیں وہی اس کے امتیازات وتعینات ہیں۔ یہ تعینات باہم دگر ممتاز ہیں۔ ذات کو جو نسبت کسی خاص اثر کے اعتبار سے حاصل ہے وہ اس نسبت سے الگ ہے جو ذات کو کسی دوسرے اثر کے اعتبار سے حاصل ہے۔ مثلاً مخلوق کے اعتبار سے ذات باری کو ایک خاص نسبت حاصل ہے جو خلق یا آفرینش کہلاتی ہے۔ معلومات کے اعتبار سے ایک دوسری نسبت حاصل جسے علم ودانش سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں حیثیتیں باہم دگر ممتاز ہیں اور متعین ہیں۔ ذات باری کا ظہور ان ہی تعینات کے ضمن میں ہوتا ہے اور یہ تعینات اس سے پیدا ہونے والے آثار وافعال کے تحت حاصل ہوتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ذات باری کا ظہور اس کے خارجی آثار کے ظہور کے ضمن میں ہوتا ہے۔

اگر تمام خارجی افعال وآثار سے یا یوں کہیے کہ تمام تعینات وصفات سے ذات باری کو معرا فرض کر لیا جائے اور فعلیتوں کی بجائے محض استعدادوں کا لحاظ کیا جائے، تو ذات غیب مطلق ہو جائے گی اور اس کا خارجی وجود نا ممکن ہوگا۔ مثلاً ایسا زید جو نہ کھڑا ہے نہ بیٹھا، نہ عالم ہے نہ بے علم، نہ اس جگہ ہے اور نہ اُس جگہ، غرض یہ کہ ان تمام صفتوں سے خالی جن سے وہ ایک ساتھ یا بطور تبادلہ موصوف ہو سکتا ہے اور ان کی بجائے اس سب اوصاف کی صرف استعداد ہی استعداد ہے تو وہ ایسا زید ہے جو خارجی دنیا سے بالکل ماوراء ہے۔ اس کے عالم خارجی میں ظاہر ہونے کے لئے ان اوصاف میں سے کچھ صفتوں کا موجود ہونا ناگزیر ہے۔

آثار اور صفات دونوں کی ہستی اتنی ہے کہ ذات باری موجود ہے اور اس کا وجود خاص نوعیت کا ہے ذات باری کے وجود سے یا اس کی خاص نوعیت سے قطع نظر کر لی جائے تو یہ نسبت محض رہ جاتی ہے جس طرح زید کے وجود سے علاحدہ قیام، قعود، علم اور کتابت بے ہستی ہیں۔ اصلی اور حقیقی وجود صرف ذات کا ہے اور وجود کی خاص نوعیت بھی اصلی وجود سے الگ کچھ نہیں۔ بلکہ بعینہ وجود ہی ہے۔

ابن عربی کے وحدت وجود کی اساس

ابن عربی نے وحدت وجود کی جو تشریح کی ہے اس کا آغاز ایک مجہول الکنہ مبہم حقیقت سے ہوتا ہے۔ یہ حقیقت ازلی اور ابدی ہے اور پوری کائنات کی روح۔ جس طرح ایک کلی اور عام مفہوم تمام جزئیات اور شخصی افراد میں پھیلا ہوتا ہے اسی طرح یہ حقیقت بھی پوری کائنات میں پھیلی ہوتی ہے۔ اس میں کسی قسم کی شخصیت اور کسی قسم کا تعین نہیں۔ حتیٰ کہ خود ابہام کی قید سے بھی بری ہے۔ ہر طرح کے صفات اور افعال سے منزہ ہے۔ حتیٰ کہ ازلیت اور ابدیت بھی اس کی حقیقت سے خارج ہیں۔ غرض یہ کہ اس میں نہ کوئی مثبت صفت ہے اور نہ کوئی منفی۔ اس کی نہ کسی طرح تعبیر کی جاسکتی ہے اور نہ اس کے لئے کوئی عنوان مقرر کیا جاسکتا ہے۔ یہی حقیقت ذات کا مرتبہ ہے۔ اس میں ذات فقط ذات ہے اور کچھ نہیں۔ یہ نفس الامری اور واقعی حقیقت ہے۔ ذات باری سے جو اس توجیہ کی بنیاد ہے، یہی حقیقت مراد ہے۔ ابن عربی نے اس حقیقت سے پوری کائنات کی تشریح کی ہے۔ یہ مرتبہ غیر محدود اعتباروں اور حیثیتوں کا حامل ہے۔ میں ان میں سے چند اصولی حیثیتوں کو بیان کروں گا جو کائنات کی عام تشریح کے لئے ضروری ہیں۔

مرتبہ غیب مطلق یا غیب الغیب

یہ بیان کیا جاچکا ہے کہ ذات باری ظہور کے اعتبار سے بہت سے مختلف تعینات کی حامل ہے اور بہت سی صفات سے موصوف ہے۔ یہ تعینات اور صفات اس کی ذات سے خارج ہیں۔ اگر باری تعالیٰ کی ذات اور حقیقت تعینات اور صفات ہی ہوں تو انہیں صفات تعینات یا اسماء کہنے کے کوئی معنی نہیں۔ مثلاً انسانیت کو زید کے علاوہ فرض کر لیا جائے تو زید کی حقیقت اور ذات ختم ہو جائے گی۔ عالم ہونا، کاتب ہونا، نیک ہونا، بد ہونا، خوش خلقی، بد خلقی، خوبصورتی، بدصورتی اور اس قسم کے دوسرے اوصاف اس کی صفات اور تعینات ہیں، انہیں زید کی حقیقت اور ذات میں دخل نہیں ہے۔ زید کی ذات میں محض اس کی صلاحیتوں کا اعتبار ہے، اس کے فعلیتوں کا لحاظ نہیں چنانچہ اگر اس سے اس کی کوئی خاص صفت جاتی رہے اور اس کی جگہ اس سے بالکل متضاد صفت لے لے، مثلاً وہ نیک کی بجائے بد ہو جائے۔ اس کی خوش خلقی بد خلقی میں تبدیل ہو جائے بعض امراض اسے خوبصورت سے بدصورت بنا دیں تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اب زید نہیں رہا اور کوئی نئی چیز اس کے بجائے دنیا میں موجود ہو گئی، بلکہ وہ اب بھی زید ہے جیسا کہ پہلے تھا۔ اگر یہ صفات اس کی ذات میں شامل ہوتیں تو ہمیں یقیناً ماننا پڑتا ہے کہ زید کی ذات میں انقلاب آگیا۔ لہٰذا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کی ذات میں صلاحیتیں ہی صلاحیتیں ہیں جو متضاد صورتوں میں

ظاہر ہوسکتی ہیں۔ ذات میں کسی شے کی صلاحیت پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ ذات میں وہ شے نہیں پائی جارہی ہے لیکن پائی جاسکتی ہے۔ ذات میں کوئی ایسا مانع نہیں ہے جو اسے اس شے کے ساتھ متصف ہونے سے روک رہا ہو۔ بنابریں اگر صلاحیتیں عدمی مفہوم ہیں تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ مفروضہ صورت میں زید ذات کے اعتبار سے نہ عالم ہے نہ کاتب نہ نیک ہے نہ بد، خوش خلق ہے نہ بد خلق، خوبصورت ہے نہ بدصورت، بلکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ان سب صفتوں سے عاری ہے۔ اور یہ سچ ہے کہ جب وہ اس دنیا میں پایا جائے گا تو ان میں سے کچھ صفتوں سے تو ضرور موصوف ہوگا۔

ذات باری تعالیٰ بھی بہت سی صفات سے موصوف ہے یا دوسرے لفظوں میں بہت سے اسماء کا مسمّیٰ ہے۔ لہٰذا وہ بھی اپنی ذاتی حیثیت میں تمام تعینات سے منزہ اور تمام صفات سے معرا ہے۔ ذات کا یہ مرتبہ گو وہ ایک عقلی تجرید سہی، مگر یہ ہر قسم کے وجودی اور ثبوتی صفات سے بری اور پاک حتیٰ کہ اس مرتبے میں ذات کے لئے خود وجود بھی ثابت نہیں۔ آئندہ آئے گا کہ وجود کا ثبوت خود بھی ایک تعین ہے۔ شیخ اکبر کے الفاظ ہیں۔

ذات کا بطن اور غیب حق تعالیٰ کی ذات ہے، بلحاظ کسی قسم کا تعین نہ ہونے کے (کتاب الاجوبتہ عن المسائل المصوریہ سوال ۶۵) ذات کا یہ مرتبہ چونکہ تمام تعینات اور صفات کا محل ہے اس لئے ذاتاً ان سب سے مقدم اور اعلیٰ ہے۔ تعینات اور صفات کے مدارج اس مرتبے سے مؤخر اور ادنیٰ ہیں۔ اسی وجہ سے تعینات اور صفات کو تنزلات بھی کہا جاتا ہے۔ ان تنزلات میں مقدم اور مؤخر ہونے کے اعتبار سے مدارج ہیں۔

مذکورہ بالا توضیح سے ظاہر ہوجاتا ہے کہ ذات کا یہ مرتبہ ذات کی ایسی حیثیت ہے جس کی تعبیر کسی طرح ممکن نہیں کیونکہ ہر تعبیر اور ہر عنوان خود ایک قسم کا تعین ہے یہ تعبیہ اور ہر عنوان کے لئے ضروری ہے کہ اصل ذات میں اس خصوصیت کا لحاظ کیا جائے جس کی بنیاد پر اس کی یہ خاص تعبیر کی گئی ہے اور یہ خاص عنوان مقرر کیا گیا ہے۔ بے شک ایسی صورت میں ذات مطلق ہونے کی بجائے مقید ہوجاتی ہے لیکن افہام و تفہیم کی ضرورتیں مجبور کرتی ہیں کہ کوئی نہ کوئی عنوان مان کر ذات مطلق کی تعبیر کی جائے بہر حال بعض وجوہ تعبیر کی بنا پر اسے غیب مطلق اور غیب الغیب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

پہلا مرتبہ..... الوہی ذات اور محض ذات ہے جو ہر قسم کی نسبتوں اور تجلیات (ظہوروں) سے مقدس ہے۔ اسے اس کے بعض عبادات کی بناء پر غیب مطلق اور غیب الغیب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (رسالہ مراتب الوجود)

مرتبہ احدیث یا وجود مطلق (تجلی اول، جمع الجمع الحقائق)

علامہ الطاف جادید

باری تعالیٰ کی مبہم ذات کا سب سے پہلا تنزلی تعین اس کے وجود کا ثبوت ہے۔ جب تک ذات میں وجود کا لحاظ ہو اس کے لئے کوئی دوسرا وجودی تعین ثابت نہیں ہو سکتا۔ وجودی تعینات کا ثبوت ذات کے موجود ہونے پر موقوف ہے۔ اس مرتبے میں صرف وجود کا لحاظ ہے۔ وجود کے علاوہ جتنی صفات ہیں، ذات ان سب سے عاری اور مجرد ہے۔ محض اتنے اعتبار سے یہ مرتبہ پہلے مرتبہ سے فروتر اور ادنیٰ ہے۔ پہلا درجہ ابہام محض ہے مگر اس میں ایک گونہ انجلا اور ظہور ہے۔ یہ انجلا اور ظہور ذات کا ہے اور صرف ذات کے لئے ہے۔ اس درجے میں کسی دوسرے تعین کا لحاظ نہیں۔ ذات کے اس مرتبے میں کوئی دوسری چیز موجود نہیں "کان اللہ ولیس معہ شی" یعنی اللہ ہے اور اس کے ساتھ کوئی شے نہیں، اس تنزل کی تعبیر ہے۔ یہ ذات وجود محض ہے اور ہر ماسوا سے بے نیاز اور غنی۔ اس مرتبے کو تجلی اول، مرتبہ احدیت اور وجود مطلق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ فرمایا:

> "مراتب وجود میں دوسرا مرتبہ تنزلات ذات کا پہلا تنزل ہے جسے تجلی اول، احدیت اور وجود مطلق کہا جاتا ہے..... حقیقتاً یہ بھی محض ذات ہے مگر پہلے مرتبے سے فروتر ہے کہ اس میں ذات کے لئے وجود متعین ہے۔ تجلی نمائی اول کا ذات سے تعلق اس کی طرف وجودی نسبت کے اعتبار سے ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ تجلی بطون اور ظہور میں رابطے کی حیثیت رکھتی ہے۔" (رسالہ مراتب الوجود)

اس مرتبے میں ذات احد اور یکتائی سے محض اپنے وجود کے لحاظ سے موصوف ہے۔ اس مرتبے میں ذات کو کسی ممتاز کرنے والے تعلق اور اضافت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مرتبے کی اپنی حیثیت بھی کسی امتیاز اور فرق کی نہیں ہے۔ یہ درجہ وجود محض کا ہے۔ وجود محض کے علاوہ عدم محض ہے، لہٰذا جب کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں تو پھر کسی امتیاز دینے والے اور فرق کرنے والے تعلق اور اضافت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مرتبہ کی اپنی حیثیت

بھی امتیاز اور فرق کی نہیں ہے۔ یہ درجہ خالص وجود کا ہے، خالص وجود کے علاوہ خالص عدم ہے۔ جب کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں تو امتیاز کر دینے والے اور فرق پیدا کرنے والے تعلق کی ضرورت بھی نہیں۔ ذات کا یہ لحاظ کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز موجود نہیں ہے، اس تعبیر کا منشاء ہے۔ اس درجے میں ذات کی تمام صفتیں، تمام خصوصیتیں اور ہر قسم کی اضافتیں معدوم اور فنا ہیں۔ تمام حقیقتوں کے ظہر کا دارومدار اس موجود حقیقت پر ہے، چنانچہ اس درجہ کو جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق بھی کہتے ہیں۔ ذات کے ظہر اور بطون میں یہ درجہ رابطے کی شان رکھتا ہے کیونکہ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے ذات باری سے جتنے افعال اور آثار سرزد ہوتے ہیں ان میں ذات کی ہستی کا لحاظ ہونا شرط ہے۔ اس کی تشریح کرتے وئے لکھتے ہیں۔

> "پہلی تجلی ذات کی فقط ذات کے لئے ہے۔ یہ احدیث کی حیثیت ہے جس میں نہ کوئی صفت ہے نہ اسم۔ کیونکہ ذات جو وجود محض ہے، اس کی وحدت (ہر چیز سے) بے نیاز ہے۔ بحثیت موجود وجود کے علاوہ عدم مطلق ہی ہے۔ عدم مطلق لاشے محض ہے۔ لہٰذا احدیث میں کسی وحدت اور تعلق کی ضرورت نہیں ہے، جس کی وجہ سے وہ کسی دوسری شے سے ممتاز ہو کیونکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں۔ (کتاب الاجوبہ۔ سوال 58)

شیخ نے ایک دوسرے مقام پر بھی اس مرتبے کے سلسلے میں بیان کیا ہے

> "وجود کی حقیقت اگر یوں لحاظ کی جائے کہ اس کے ساتھ کوئی شے نہیں، تو لوگ اسے مرتبہ احدیث کہتے ہیں۔ اس میں ہر قسم کے اسماء وصفات فنا ہو جاتے ہیں۔ اسے جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق بھی کہا جاتا ہے۔" (رسالتہ الاحدیت)

یہ بیان ہو چکا ہے کہ علم کے لئے ذات کو اوصاف اور تعینات سے موصوف اور متعین ہونا چاہئے۔ خود صفت وجود بھی اس وقت تک متعین نہیں ہو سکتی جب تک وہ خاص خاص اوصاف وتعینات کے ضمن میں نہ پائی جائے۔ مرتبہ احدیث ذات کا ایسا لحاظ ہے جس میں وجود کے علاوہ کوئی تعین اور وصف معتبر نہیں ہے لہٰذا یہ لحاظ بھی علم کا معروض اور متعلق نہیں ہو سکتا۔

ہاں، اس کے مقام واحدیث میں اسے اسماء وصفات کے ذریعے سے جانا جا سکتا ہے۔" (رسالتہ الاحدیۃ)

مرتبہ وحدت اور تعین علمی (واحدیت)

موجود ہونے کے بعد ذات باری کا ایک دوسرے مرتبے میں تنزل ہوتا ہے۔ یہ مرتبہ وحدت یا واحدیت ہے۔ وحدت اگرچہ ذات باری کی صفت ہے، تاہم ذات صرفہ اور وجود مطلق کے ساتھ اس صفت کا تعلق

نہیں، وحدت سے متعلق کے لئے دوسری چیزوں کا تصور ضروری ہے۔ کوئی شے واحد اس وقت ہو سکتی ہے جب دوسری چیزیں ہوں اور وہ ان سب میں الگ یا نرالی ہو۔ چنانچہ وحدت سے موصوف ہونے کے لئے ایسی چیزوں کا تصور ضروری ہے جن کے اعتبار سے ذات میں امتیاز اور فرق پیدا ہو۔ امتیاز اور فرق کو جاننے کے لئے علم سے موصوف ہونا ضروری ہے۔ اس طرح ذات کے لئے علمی تعین حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ علمی تعین ذات کا ہے، ذات کے لئے ہے اور خود ذات میں ہے۔ ذات کا علم ان تمام صلاحیتوں اور امکانات کے علم کو شامل ہے جو ذات میں نہیں۔ اس علم سے معلومات اور ذات میں امتیاز اور فرق ہو جاتا ہے۔ یہ امتیاز حقیقی اور عینی نہیں ہے کیونکہ ان صلاحیتوں اور امکانات کا وجود بعینہٖ ذات کا وجود ہے بلکہ نسبی امتیاز ہے، جو ذات کے واحد اور نرالی ہونے کے لئے کافی ہے۔ ذات باری کے وجود کا واجب اور ضروری ہونا اور تمام اشیاء کے لئے مبداء اور علت ہونا اس تعین کے تحت فرمایا:

> ''حق تعالیٰ کا واحد ہونا، مبداء ہونا، اثر پذیر ہونا اور ایجادی اور فعلی عقل ہونا وغیرہ حق تعالیٰ کے تعین پر موقوف ہیں۔ باری تعالیٰ کے تعینات میں سب سے پہلا تعین ذاتی علم کا انتساب ہے، لیکن ذات کا ماسوا سے امتیاز نسبتی ہے حقیقی نہیں۔
> حق تعالیٰ کی وحدت اس کے وجود کا واجب ہونا، اس کا مبداء ہونا، اس وقت سمجھے جا سکتے ہیں جب ذات کے عالم ہونے کا لحاظ ہو۔ خصوصاً یہ لحاظ کہ وہ بذاتہٖ اپنی ذات کا عالم ہے اور اس علم کا ظرف بھی اس کی ذات ہے۔ حق تعالیٰ کا عالم ذات ہونا ایسی نسبت ہے جو ہر شے کے علم ممکنات کے اعیان ثابتہ کا ظہور اور ذات کا فاعل اور منفعل ہونے کی حیثیت دونوں ذات کے اس تنزل سے تعلق رکھتے ہیں۔''
> ''دوسری تجلی (ظہور) وہی ہے جس کے ذریعے سے ممکنات کے اعیان ثابتہ کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ ذات باری کے شؤن (کیفیات) ہیں، جو ذات کے لئے ثابت ہیں اور یہ ذات کے عامل ہونے اور قابل ہونے کے لحاظ سے پہلا تعین ہے۔'' (کتاب الاجوبۃ، سوال 58)

حق تعالیٰ کی ان کے لحاظ سے تجلی، احدیت سے وحدت کی طرف تنزل ہے، یہ تنزل اسماء وصفات سے تعلق رکھنے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے۔

مرتبہ اسماء وصفات یا مقام جمع (کائنات)

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ذات باری کا علمی تعین اس کے مرتبہ وجود کے بعد ہے۔ اشیاء کا مبداء اور علت ہونا

ذات کے اس لحاظ پر موصوف ہے کیونکہ خلق اور ایجاد کے لئے یہ ضروری ہے کہ جن چیزوں کو خلق یا ایجاد کیا جائے ان کا علم ہو، اس علمی تعین کے بعد ذات باری میں اسماء وصفات کا درجہ ہے۔ اس میں ذات اپنی تمام خصوصیتوں کے ساتھ ہے۔ یہ خصوصیتیں ذات کو اس کے افعال وآثار کی بنیاد پر حاصل ہوتی ہیں۔ ان افعال وآثار کا نام کائنات ہے۔ ذات کی یہ ایسی ہستی ہے جس کے ساتھ تمام چیزیں، کلیات اور جزئیات سب موجود ہیں۔ یہ درجہ ذات کا ایسا تنزل ہے جس میں اس کے ساتھ کائنات کا بھی اعتبار ہے۔ اس درجے کو مقام جمع سے تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں ذات کے ساتھ کلیہ وجزئیہ جمع ہیں۔ اسے مرتبہ اسماء وصفات اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں ذات کے ساتھ صفات بھی ہیں۔

> ''اگر (حقیقت وجود کا) اشیاء کے ساتھ لحاظ کیا جائے، تو اگر اس کے ساتھ ہر قسم کی کلیات وجزئیات معتبر ہیں جو اس کے لئے لازم ہیں تو اس کا نام اسماء وصفات ہے۔ یہ الوہیت کا درجہ ہے اور مقام جمع ہے۔'' (رسالہ الاحدیت)

اللہ (الوہیت)

ذات باری میں اس کی الوہیت کا لحاظ کر لینے کے بعد اس کی تعبیر لفظ اللہ سے کی جاتی ہے۔ الوہیت سے ذات باری کا ایسا مرتبہ مراد ہے جس میں اس کے ساتھ اس کے تمام اسماء وصفات اپنی فعلی اور ظہوری حیثیت میں ماخوذ ہیں۔ یعنی ذات باری کو ان تمام افعال وآثار کے ساتھ جن پر اس کے اسماء وصفات مشتمل ہیں اور ان تمام انفعالات اور تاثرات کے ساتھ جنہیں اس کے اسماء چاہتے ہیں اللہ کہا جاتا ہے، گویا اللہ ذات باری کا جامع اور شامل اسم ہے۔ ملاحظہ ہو

> ''تحقیق یہ ہے کہ اللہ ایک کلی مرتبے کی تعبیر ہے جسے الوہیت کہتے ہیں یہ تمام مظہری، امکانی، انفعالی اسمائے الٰہیہ عالیہ کو حاوی ہے۔'' (فصوص الحکم، فص الحکمۃ الیاسیۃ فی الحکمۃ الیاسیۃ)

ذات باری اپنی ذاتی حیثیت میں واجب ہے۔ یعنی اس کا موجود نہ ہونا محال اور ناممکن ہے۔ کسی وقت بھی اس کی اپنی حیثیت میں اس پر کسی قسم کا عدم طاری نہیں ہو سکتا۔ ''وہ الان کما کان'' ہے۔ اسی طرح تھی اور اسی طرح رہے گی۔ ازلاً ابداً یکساں، بلا تغیر وتبدل، ایجاد عالم یا ظہر سے پہلے بھی اور بعد بھی۔ (فتوحات مکیہ 132:1)

مگر اس کی ظہوری حیثیت ممکن ہے، یعنی ارادے اور مشیت سے قطع نظر کر کے اس کا ظہور ہو سکتا ہے کہ ہو اور ہو سکتا ہے کہ نہ ہو۔ وجہ یہ ہے کہ ذات کے ظاہر ہونے کا مقام یا مظہر ممکنات ہیں اور ممکنات کا اپنی حیثیت

میں وجود و عدم برابر ہے۔ مظہر کے ممکن ہونے کے لئے لازم ہے کہ اس میں ظاہر ہونے والی چیز ظاہر ہونے کے اعتبار سے ممکن ہو اور خود ظہور بھی ممکن ہے کیونکہ ظہور و ظاہر دونوں مظہر کے تابع ہیں۔ (فتوحات مکیہ 56:2)

باری تعالیٰ کے اسماء وصفات

باری تعالیٰ کی ذات اپنے تمام اسماء وصفات سے بے نیاز ہے۔ اس کے اسماء وصفات سے بے نیاز ہے۔ اس کے اسماء وصفات کا تعین اس کی ذات کا تقاضا نہیں ہے بلکہ ممکنات کے اپنے احکام اور ان کی اپنی مختلف حیثیتیں ذات باری کی صفات کو چاہتی ہیں اور یہی احکام اور حیثیتیں صفات باری کو متعین کرتی ہیں۔ مثلاً ممکنات کا مخلوق ہونا، باری تعالیٰ کے خالق ہونے کو اور ان کا پروردہ ہونا اس کی پروردگاری کو چاہتا ہے بلکہ متعین کرتا ہے۔ ممکنات کی یہ مختلف اور غیر محدود حیثیتیں ان کی وہ خاص خاص صورتیں ہیں جو (علمی حیثیت میں) ذات باری میں ثابت ہیں۔ لکھتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ کے لئے اسمائے حسنیٰ ثابت ہیں، یہ الٰہی حیثیتیں ہیں، جنہیں ممکنات کے احکام متعین کرتے ہیں اور چاہتے ہیں، احکام ممکنات وہی صورتیں ہیں جو موجود حق میں ظاہر ہیں چنانچہ الٰہی حیثیت ذات، صفات اور افعال سب کا نام ہے۔'' (فتوحات مکیہ 196:4)

اسماء وصفات اپنے معانی اور مفاہیم کو واقعی حقائق بنانا چاہتے ہیں اور اپنے آپ کو نفس الامری واقعات کی صورت میں ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔ اس اسماء وصفات کے معانی کی حقیقتوں اور ان کے ظواہر اور صور کا نام ہی عالم ہے۔ ان صفات کی بالفعل اور بالقوہ دونوں حیثیتیں عالم کے بالفعل اور بالقوہ ہونے کی وجہ سے ہیں۔ یعنی عالم کی خاص خاص صلاحیتیں ذات باری میں خاص خاص صفات کی صلاحیتوں کو چاہتی ہیں اور عالم کی خاص خاص حیثیتوں کا موجود ہو جانا خاص خاص صفات کے موجود ہو جانے کو چاہتا ہے۔ ''فصوص'' میں لکھتے ہیں:

> ''اسمائے الٰہی عین مسمیٰ ہیں..... اور وہ اپنی حقیقتوں کو چاہتے ہیں۔ اس اسماء کی مطلوبہ حقیقتیں عالم کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ الوہیت (معبودیت) مالوہ (عبد) کی طلبگار ہے اور ربوبیت (پرورش) مربوب کی۔ اسماء کے اعیان کا ثبوت عالم ہی کے توسط ہے، موجودہ کے اعتبار سے بھی اور صلاحیت کے اعتبار سے بھی اور حق تعالیٰ ذاتی کے اعتبار سے عالموں سے بے نیاز ہے اور حقیقتاً ربوبیت اور اس سے اتصاف ذات کے علاوہ اور کچھ نہیں۔'' (فصوص الحکم، فص کلمۃ قلبیہ فی حکمۃ شعیبیہ)

جب باری تعالٰی کے اسماء وصفات خود اس کی ذات کا مطالبہ نہیں، بلکہ ممکنات اور ان کی خاص خاص صلاحیتیں اور صلاحیتوں کے اپنے خاص مطالبے باری تعالٰی میں اسماء وصفات کے مقتضی ہیں اور ان اسماء وصفات کا خارجی ظہور ان ممکنات اور ممکنات کی اپنی مخصوص صلاحیتوں کا ظہور ہے تو گویا باری تعالٰی کے اسماء وصفات خود ممکنات اور ان کی صلاحیتوں کے خزانے ہیں جن میں اشیاء اور ان کے امکانات محفوظ ہیں۔ ان خزانوں کے کھلتے اور ظاہر ہوتے ہی ممکنات اپنی اپنی استعدادوں کے ساتھ ظاہر ہو جاتے ہیں۔

> ''اور تمہیں معلوم ہے کہ حق تعالٰی کے لئے اسمائے حسنٰی اور صفات عالیہ ہیں جو معانی اور تعلقات کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ یہ (باری تعالٰی کے) اپنے ذاتی خزانے ہیں جن میں اشیاء کے امکانات محفوظ ہیں۔''
>
> (تذکرہ الغواص، عقیدہ اہل الاختصاص: 25-26)

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابن عربی کے نزدیک عینی وجود فقط ذات باری کا ہے جو کسی کے علم وخیال پر موقوف نہیں ہے اس کے علاوہ ہر شے کا وجود ظلی اور تبعی ہے۔ چنانچہ خود صفات باری کا بھی اپنا وجود نہیں، ورنہ وجود واحد نہیں رہے گا اور ذات باری بہت سی عینی ہستیوں پر مشتمل ہو جائے گی۔ ایک ہستی ذات کی اور دوسری ہستیاں صفات کی اور یہ دونوں شیخ کے نظریے کے خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک صفات باری عدمی ہیں کیونکہ صفات ان خاص تعلقات کا نام ہے جو مخصوص افعال اور آثار کے اعتبار سے باری تعالٰی میں پیدا ہیں۔ تعلقات اور اضافات کے معنی فقط اتنے ہیں کہ ذات سے مشارٌالیہ افعال اور آثار کا ظہور ہو رہا ہے اس طرح ذات میں صفات کی مستقل ہستیوں کا اضافہ نہیں ہوتا (فتوحات مکیہ 1:182-181)

وجود کے اعتبار سے صفات میں کثرت نہیں ہے۔ ذات باری کا وجود ان کا وجود ہے۔ صفات کی کثرت بلکہ غیر محدودیت محض عقلی ہے۔ عقل خاص آثار وافعال کے اعتبار سے خاص حیثیتوں کا استنباط کرتی ہے اور انہیں الگ الگ صفتیں قرار دیتی ہے۔ مثلاً زید کا انشا پرداز ہونا، شاعر ہونا، خوشخط ہونا، خطیب ہونا اپنے اپنے معانی کے اعتبار سے الگ الگ صفتیں ہیں۔ ایک حیثیت یا ایک معنی بعینہ دوسری حیثیت اور دوسرا معنی نہیں۔ خوشخطی شاعری نہیں، شاعری کو خطابت نہیں کہا جا سکتا اور یہ تینوں انشا پردازی نہیں ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ زید کی صفات کی یہ کثرت عقلی اور ذہنی ہے۔ خارجی عالم میں صرف زید ہے، زید کی ہستی اس کی انشا پردازی، شاعری، خوشخطی، خطابت سب کی ہستی ہے، ان کا الگ الگ صفتیں ہونا بلکہ خود ہونا بھی عقل کا استنباط اور استخراج ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ استنباط اور استخراج واقعی ہے مگر اس کے واقعی ہونے کے معنی کیا اس سے کچھ زائد ہیں، کہ واقع میں زید کی ہستی اس نوعیت کی ہے کہ اس سے یہ مختلف اور کثیر افعال ظہور پذیر ہوئے ہیں اور ان کا یہ ظہور کسی فرض اور وہم پر موقوف نہیں ہے۔

صاحب تحقیق واحد میں کثرت دیکھتا ہے جیسے کہ یہ جانتا ہے کہ اسمائے الٰہیہ گو ان کی حقیقتیں مختلف

اور کثیر ہیں۔ ایک ذات ہیں، چنانچہ واحد عین میں یہ کثرت عقلی ہے لہٰذا تجلی اور ظہور میں جو کثرت محسوس ہوتی ہے اس کا ظرف ایک ہی عین اور ذات ہے۔ (فصوص الحکم، فص کلمہ قلبیہ فی کلمہ شعیبیہ)

اعیان ثابتہ

شیخ کے نزدیک کائنات کی ہر حقیقت اپنی تمام صلاحیتوں اور استعدادوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے علم میں ہے۔ اشیاء کی یہ ہستی خارجی و تکوینی نہیں ہے کہ اس پر خارجی آثار مرتب ہوں، لیکن اس ہستی میں خارجی ہستی کی طرح واقعیت ہے۔ یہ خارجی ہستی کے ساتھ ہر طرح اور ہر حیثیت سے مطابق ہے۔ اشیاء کی اس ہستی کو شیخ وجود نہیں کہتے بلکہ ثبوت سے تعبیر کرتے ہیں اور خارجی یا تکوینی وجود کے مقابلے میں اسے عدم کہتے ہیں۔ یہ عدم ثابت ہے کیونکہ علم باری میں اس کا ثبوت ہے۔ عدم محض اور عدم مطلق نہیں۔ یہ حقیقتیں جو علم باری میں ثابت ہیں، مگر خارجی وجود نہیں رکھتیں۔ اعیان ثابتہ کہلاتی ہیں۔ شیخ کے نزدیک یہ مرتبہ وجود اور عدم کے درمیان کا ایک حلقہ ہے اور دونوں کے مابین واسطہ۔

شیخ نے ممکنات کی اور بحالت عدم ان کے اعیان وحقائق کے ثبوت کی جو تشریح کی ہے، اس کا لفظی ترجمہ ذیل میں ہے۔

وجود و عدم کا درمیانی مرتبہ جو ممکن ہے، اس کی طرف عدم کے انتساب کے باوجود ثبوت کے منسوب کرنے کی وجہ اس کی ذاتی حیثیت میں دو چیزوں سے تقابل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عدم مطلق وجود مطلق کے لئے آئینہ کی طرح ہے۔ وجود نے اس میں اپنی صورت دیکھی اور یہ صورت ممکن کا عین (ذات) ہے۔ اسی وجہ سے بحالت عدم ممکن کے لئے عین ثابت ہے اور اس کے لئے شے ہونے کا ثبوت ہے۔ اسی وجہ سے وجود مطلق کی صورت میں اس کا خروج (ظہور) ہوا اور یہی وجہ ہے کہ وہ غیر متناہی ہونے کی صفت سے موصوف ہے اور اس سے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ متناہی نہیں، اور نیز وجود مطلق، عدم مطلق کے لئے آئینہ جیسا ہے۔ عدم مطلق نے (ذات) حق کے آئینے میں اپنے آپ کو دیکھا اور اس کی صورت جسے اس نے اس آئینے میں دیکھا عین ہے، اس عدم کی جس سے یہ ممکن موصوف ہے اور جس طرح عدم مطلق غیر متناہی ہے، یہ بھی غیر متناہی ہے۔ لہٰذا معدوم ہونا ممکن کی صفت ہے، ممکن کی مثال اس صورت کی سی ہے جو ناظر اور آئینے کے درمیان ظاہر ہوتی ہے کہ نہ تو وہ ناظر کی عین ہے نہ غیر، لہٰذا ممکن، اپنی ثبوتی حیثیت میں نہ تو ذات حق کا عین ہے اور نہ غیر اور اپنی عدمی حیثیت میں نہ عین محال ہے نہ غیر۔ گویا ایک اضافی امر ہے چنانچہ ہماری تقریر کی بنا پر ممکنات حق کی تجلی سے اعیان ثابتہ ہیں اور تجلی عدم سے معدوم۔ (فتوحات مکیہ 78:3)

غالباً اس توجیہ سے شیخ کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ وجود مطلق اور عدم مطلق ایسے مقابل ہیں کہ جن سے کوئی شے باہر نہیں ہے اس لئے ہر ایک کے علمی تعین اور امتیاز میں یہ تقابل اور آمنا سامنا ملحوظ ہے۔ خصوصاً حضرت الٰہی میں کہ جہاں علم شامل اور محیط کل ہے، چنانچہ عدم کے مقابلے یا آئینے میں وجود مطلق کا اپنے آپ کو جاننا اپنی تمام غیر متناہی صلاحیتوں اور بے شمار امکانات ہی کا جاننا ہے کیونکہ مقام علم میں ذات سوائے صلاحیتوں اور امکانات کے ہے ہی کیا اور ذات کی یہ معلوم صورت یا صلاحیتیں بعینہٖ ممکن کا عینی ثبوت ہے اور باوجود اس کے کہ یہ ممکن معدوم ہے پھر بھی اس کی ایک طرح کی ہستی ہے جو وجود مطلق یا وجود حق کی صورت میں جلوہ گر ہے۔

وجود مطلب کے مقابلے یا آئینے میں عدم مطلق کی صورت جاننے اور دیکھنے کے معنی اسی عدم کو جاننا اور دیکھنا ہے جو ممکن کی صفت ہے۔ یہ غیر متناہی ممکنات ہی تو ہیں جو معدوم ہیں۔ ان کی ذات اور حقیقت اپنی حیثیت میں کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ خلاصہ یہ ہے کہ امکانات اور صلاحیتیں نہ تو عین وجود ہیں نہ عین عدم یا محال۔ اس طرح نہ وجود سے مغائر ہیں نہ عدم اور محال سے بلکہ اضافتی اور نسبتی امور ہیں جن کا دونوں سے تعلق ہے۔ باری تعالیٰ جو وجود مطلق ہے اس کی صلاحیتیں ہونے کے اعتبار سے ان میں ثبوت ہے اور چونکہ یہ محض صلاحیتیں ہیں، خود کوئی حقیقت نہیں اس لئے اپنی ذات حقیقت کے اعتبار سے محال اور معدوم ہیں۔ اشیاء کا یہ ثبوت باری تعالیٰ کے دوسرے تنزل یعنی علمی تعین سے متعلق ہے بلکہ اس کا علمی تعین ہے۔ فرمایا:

> ''میں ثابت (باری تعالیٰ کے) علمی مرتبے میں شے کی حقیقت ہے۔ یہ موجود نہیں بلکہ معدوم ہے جس کا علم باری میں ثبوت ہے۔ یہ وجود حق کا دوسرا مرتبہ ہے۔'' (کتاب الاجویت، سوال 63)

یہ ثبوت ازلی ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں کیونکہ باری تعالیٰ کا خود وجود ہی اس کا علمی تعین ہے اور یہ علمی تعین ان اعیان کا ثبوت ہے۔ یہ حقیقتیں اگرچہ ممتاز ہیں مگر ان میں ترتیب یا تقدیم وتاخر نہیں ہے۔ تقدیم وتاخیر یا ترتیب وجود کے لوازم ہیں۔ اس لئے کہ ترتیب کا تقاضا ہے متناہی ہونا اور متناہی ہونا خصوصیت ہے موجود چیزوں کی۔ لیکن مرتبہ ثبوت کا تعلق علم باری سے ہے، جو ازلی ہے اور اس کے اعتبار سے اشیاء غیر متناہی ہیں۔ لکھتے ہیں:

> ''چنانچہ وجود میں ان کی آمد ترتیب وار ہوئی ہے۔ بخلاف ثبوتی حیثیت کے کہ (ثبوتی مرتبے میں) ان میں کوئی ترتیب نہیں۔ ان کا ثبوت ازلی ہے اور ازل میں ترتیب ہوا نہیں کرتی (یہ امکانات گویا تقدیرات ہیں)''
>
> (فتوحات مکیہ 280:3)

عہد حاضر کے مشہور فلسفی پروفیسر وائٹ ہیڈ کے مظاہر ازلیہ اور شیخ کے اعیان ثابتہ میں بس اتنا فرق ہے کہ شیخ کے اعیان کی خارجی واقعیت ضروری ہے اور وائٹ ہیڈ کے مظاہر محض امکانات اور صلاحیت ہی صلاحیت

ہیں، نہ واقعیت ضروری، نہ غیر واقعیت۔ واقعیت اور غیر واقعیت کا دارومدار ظاہر ہونے اور نہ ہونے پر ہے یعنی جو ظاہر ہو گئے واقعی اور جو ظاہر نہ ہوئے، غیر واقعی۔ شیخ کے نزدیک ایسے امکانات کا کوئی ثبوت نہیں ہے جن میں وجود کا کوئی اعتبار نہ ہو، جو حقیقتیں علم باری میں خارجی وجود رکھتی ہیں یا ان کی جانب وجود کو ترجیح ہے، واجب الوجود ہیں اور جن کا علم باری میں خارجی وجود نہیں یا ان کی عدمی جانب کو ترجیح ہے، ممتنع الوجود ہیں اور ممتنعات کے اعیان کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ فرمایا:

> ''جس ممکن کی ایجاد سے علم الٰہی متعلق نہیں وہ نہیں پایا جا سکتا، وہ وجود کے اعتبار سے محال ہے..... جس کی ایجاد سے علم الٰہی کا تعلق ہے اس کا پایا جانا ضروری ہے ایسا ممکن وجود کے اعتبار سے واجب اور ضروری ہے..... ممکن کے لیے اس کی ذات کے اعتبار سے کوئی ایسا مرتبہ نہیں جو ان دونوں مقاموں سے خارج ہو لہٰذا امکان کا کوئی ثبوت نہیں۔ یا محال ہے یا واجب ہے۔''
>
> (فتوحات مکیہ 2-116)

اعیان ثابتہ یا اشیاء کی ان علمی حقیقتوں میں تقدم اور تاخر نہیں۔ تقدیم و تاخر صرف خارجی وجود ہے اور وہ ان کی اپنی صلاحیتوں اور استعدادوں پر موقوف ہے (فتوحات مکیہ 425:4) اعیان اپنے اس درجے میں عقل اور سماعت اور علم سے بہرہ ور ہیں اور اسی لئے باری تعالیٰ کے تکوینی امر ''کن'' کے مخاطب۔ ان کی یہ عقل، سماعت اور علم سے بالکل الگ ہے جس سے یہ اعیان اپنے خارجی وجود میں موصوف ہیں کیونکہ ان کی ان دونوں حیثیتوں میں عظیم اختلاف ہے۔ یہ عدمی حالت ہے اور دوسری وجودی۔ ایک پر خارجی آثار مرتب ہیں اور دوسری ان آثار و احکام سے بری خطاب (کن یعنی موجود ہو جاؤ) صحیح نہیں ہے مگر ایسے اعیان پر جو ثابت معدوم ہوں، عاقل ہوں، سمیع ہوں، جو سنیں اس کا علم ہو، یہ سماعت وجودی سماعت نہیں، نہ وجودی عقل ہے اور نہ وجودی علم۔ (فتوحات مکیہ 55:2)

ثبوتی حالت میں اعیان کمیت یا مقدار نہیں رکھتیں کیونکہ کمیت یا مقدار کا محصور ہونا ضروری ہے اور متناہی ہونا بھی اور اعیان غیر متناہی بھی ہیں اور غیر محصور بھی۔ کہا ہے:

> ''غیب میں اشیاء کی کوئی کمیت نہیں۔ اس لئے کہ کمیت حصر چاہتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ اتنی اور اتنی ان اشیاء سے متعلق غیب میں یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ غیر متناہی ہیں۔'' (فتوحات مکیہ 11:3)

اعیان ثابتہ کی تفاصیل اور ان کے وہ امتیازات جو خاص خاص استعدادوں اور استحقاقوں کے اعتبار سے انہیں حاصل ہیں، باری تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ اگر علم باری میں یہ امتیازات اور تفاصیل نہ ہوتیں تو پھر ہست ہونے

کے بعد انہیں نہ کوئی امتیاز حاصل ہوتا نہ کسی قسم کی تفصیل۔ ان کا خارجی وجود بھی مبہم اور مجمل ہوتا کیونکہ باری تعالیٰ کا علم واقع اور وجود خارجی کے ساتھ بالکل مطابق ہے۔ (فتوحات مکیہ 2:60، 151)

لیکن جہاں تک ان کا اپنا اور دوسروں کا تعلق ہے ان میں امتیاز اور تفصیل نہیں، خود ان کا اپنے آپ کو ممتاز اور مفصل محسوس کرنا یا دوسروں کا انہیں ممتاز اور مفصل محسوس کرنا، ان کے موجود ہونے پر موقوف ہے اور اس حالت میں وہ وجود سے متصف نہیں.....

اعیان ثابتہ کی یہ استعدادیں اور استحقاق اعیان کے اپنے استحقاق اور صلاحیتیں ہیں، اس لئے ان کی نوعیت اور حیثیتیں ان کی ذات ہی کے تقاضے ہیں اور اس لئے ان کے وہ تمام احکام جو مخصوص نوعیّتوں اور حیثیتوں سے متعلق ہیں ان کی وجہ اور علت ان کی اپنی ذاتیں ہیں۔ وجود باری کو جو ان میں ظاہر ہے ان اختلافات میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اعیان کا ظہور اپنی ہی استعدادوں اور استحقاقوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''اعیان ممکنات کا ذاتی اختلاف ان کے مرتبہ ثبوت سے متعلق ہے، ان میں جو (صورت) ظاہر ہے اس میں ان اعیان کو دخل ہے۔'' (فتوحات مکیہ 2:193)

باری تعالیٰ کے ان تعقلات یا اعیان کے حیثیتیں کلی بھی ہیں اور جزئی بھی۔ کلی اور تفصیلی تعقلات ماہیتیں ہیں اور ان کلی اور تفصیلی تعقلات کے جزئی تعینات اور امتیازات اشیاء یا افراد۔ یہ تعقلات اگرچہ ازلی اور ابدی حقیقتیں ہیں جو ذات باری کے ساتھ ساتھ ہیں علمی ثبوت کے اعتبار سے ان میں کسی قسم کا تقدم اور تاخر نہیں کہ بعض کا ثبوت پہلے ہو اور بعض کا بعد بلکہ ثبوت سب کا ایک ساتھ ہے، لیکن پھر بھی ان میں باہم نسبتیں ہیں۔ بعض مرتبے اور درجے کے اعتبار سے مقدم ہیں اور بعض موخر، یعنی تعقل اور علم کے اعتبار سے بعض موقوف ہیں اور بعض موقوف علیہ۔ بعض کا جاننا بعض کے جاننے پر مرتبۃً مقدم ہے اور بعض کا موخر اور یہ نسبتی تقدم و تاخر خود ان کی ذات کا تقاضا ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''اشیاء اس کے کلی اور تفصیلی تعقلات کے تعینات ہیں اور ماہیتیں ان ہی تعقلات کا نام ہے۔ یہ ایسے تعقلات ہیں کہ جن کا تعقل کے لحاظ سے ایک دوسرے سے تعلق ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ حق تعالیٰ کے تعقل میں یہ پیدا ہوا ہے وہ ایسی چیزوں سے بلند ہے جو اس کے لائق نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ بعض کا تعقل بعض سے رتبتاً موخر ہے گو سب یکساں ازلی ابدی تعقل ہیں جو علم باری میں معلوم اور متعقل اور ان کا تعقل ان کی حقیقتوں کے تقاضوں کے ساتھ ہے۔''
>
> (کتاب النصوص، نص اول)

شیخ کے نزدیک حقائق یا اعیان کے ثبوت کا تعلق جواہر سے ہے۔ ان کے نزدیک اعراض کا اپنا عینی

ثبوت نہیں نہ ان کی اپنی ذاتی حقیقتیں ہیں۔ جواہر ہی کی خاص خاص نسبتوں اور حیثیتوں کا نام عرض ہے اور اعراض کا ظہور اور وجود جواہر کے وجود اور ظہور کے تابع ہے۔ اس سلسلہ میں لکھا ہے:

"یہ (اعراض) سب نسبتیں ہیں ہیں ان کے اعیان نہیں، حق تعالیٰ کے لئے ان کے احکام کا ظہور جواہر کے ظہور سے وابستہ ہے۔ جب وہ ان کے اپنے (خزانہ) غیب سے ظاہر کرے، جواہر کے اعیان ظاہر ہوتے ہیں تو یہ نسبتیں ان کی تابع ہوتی ہیں۔" (فتوحات مکیہ 11:3)

شیخ کے نزدیک بقا کے لئے عینی ثبوت ضروری ہے اور چونکہ اعراض کا عینی ثبوت نہیں، لہٰذا ان کی بقا بھی نہیں۔ یہ وہی متکلمین کا عام مسلک ہے کہ ایک عرض کسی دوسرے عرض میں نہیں پایا جا سکتا۔ عرض کے قیام کے لئے جوہر کی ضرورت ہے اور بقا خود ایک عرض ہے اس لئے وہ خود ارض کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتی، اپنے اس خیال کی بنا پر انہیں کو ماننا پڑا کہ اعراض میں بقا نہیں ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اعراض کی بقا سے انکار روزمرہ کے مشاہدے کا انکار ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک جسم پر سیاہی یا سفیدی برابر قائم رہتی ہے یہی حال بہت سے اعراض کا ہے چنانچہ اس مشاہدے کی توجیہ کے لئے انہیں اعراض میں تجدد امثال کو ماننا پڑا (فتوحات مکیہ 2:448-449) یعنی جو اعراض بظاہر باقی اور قائم نظر آتے ہیں۔ واقع میں قائم اور باقی نہیں بلکہ ہر آن فنا ہوتے رہتے ہیں اور فوراً ہی ان جیسے دوسرے اعراض پیدا ہوجاتے ہیں، یہاں تک کہ عرض کی یہ خاص نوع اس جسم سے ختم ہوجائے۔

قضاوقدر

شیخ کے نزدیک قضاوقدر کا تعلق اعیان ثابتہ یا اشیاء کی قبل از وجود حقیقتوں کے ساتھ ہے، جو باری تعالیٰ کے علم میں ثابت ہیں۔ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ حقائق امکانیہ خاص خاص استعدادوں اور صلاحیتوں پر مشتمل ہیں۔ یہ صلاحیتیں اور استعدادیں ان کی اپنی ذاتی ہیں۔ کسی دوسرے کی عطا کی ہوئی اور مقرر کی ہوئی نہیں ہیں کہ ان کی ذمہ داری کسی دوسرے پر ہو۔ ان حقائق کو باری تعالیٰ کا جاننا ان کی صلاحیتوں اور استعدادوں کو بھی جاننا ہے۔ قدر اور سبق کتاب (نوشتہ تقدیر) سے مراد اشیاء کا ہی ازلی علم ہے جو ان کے وجود سے مقدم ہے۔

یہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ شیخ کے نزدیک معلوم اصل ہے اور علم اس پر مرتب۔ چونکہ اشیاء اپنی ذات کے اعتبار سے خاص خاص احوال ولوازم اور خاص خاص آثار کو چاہتی ہیں، اس لئے انہیں اصلی حالت میں جاننے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ان کے تمام واقعی اور ذاتی اوصاف ولوازم اور آثار وافعال کا بھی علم ہو ورنہ علم حقیقی اور کامل نہیں ہوسکتا۔ ہاں اگر علم اصل ہوتا اور معلومات یا اشیاء اس پر مرتب ہوتیں تو اشیاء کے احوال واوصاف وغیرہ

کے ثبوت میں خود اشیاء کو کوئی دخل نہ ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کا علم اور معلومات یا اشیاء باہم مطابق ہیں۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ اشیاء کا علم ایک طرح ہو اور وجود دوسری طرح ہو جائے ورنہ باری تعالیٰ کا علم صحیح اور واقعی نہیں رہ سکے گا۔ بہر حال باری تعالیٰ ایک خاص شے کو اس کی خاص خاص حیثیتوں کے ساتھ اس لئے جانتا ہے کہ وہ شے ان خاص شیئتوں کی حامل ہے اگر وہ شے ان حیثیتوں کی حامل نہ ہوتی تو علم باری بھی ان حیثیتوں پر مشتمل نہ ہوتا۔ اشیاء کی ایجاد ان ہی اوصاف ولوازم وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے جن کے ساتھ وہ علم باری میں موصوف ہیں اور جن کو مستلزم ہیں۔

> ''اللہ تعالیٰ نے وہی لکھا ہے جس کا اسے علم ہے اور اس کا علم ان ہی احوال کے ساتھ ہے جن پر معلومات کی صورتیں اپنی ذات کے اعتبار سے مشتمل ہیں۔ بعض متغیر ہیں اور بعض غیر متغیر۔ وہ بحالت عدم ان کے مختلف غیر متناہی تغیرات کے ساتھ انہیں جانتا ہے لہٰذا وہ اسی حیثیت میں انہیں موجود کرتا ہے جس حیثیت میں وہ ذاتی طور پر ہیں۔'' (فتوحات مکیہ 16:4)

اشیاء کی بے کم و کاست واقعی خصوصیات کو اشیا کے لئے اپنے علم میں مقرر کر دینا اشیاء کی تقدیر ہے۔ تقدیر کے مطابق اشیاء پر احکام کو نافذ کرنا قضا ہے۔ ''فصوص'' میں فرمایا:

> ''قضا اشیاء کے متعلق اللہ کا حکم ہے اور اشیاء کے متعلق اللہ کا حکم اشیاء اور ان میں جو چیزیں ہیں ان کے علم کے مطابق ہوتا ہے۔ اشیا کے متعلق اللہ کا علم وہی ہے جس پر اشیا ذاتی حیثیت میں مشتمل ہیں۔ اشیاء کے ذاتی احوال کو بلا کسی اضافے کے ان کے لئے مقرر کر دینا قدر ہے۔ چنانچہ اشیا پر قضا کے فیصلے کی علت خود اشیا ہیں'' (فصوص الحکم، فص الحکمۃ القدریت فی الکلمہ العزیزیۃ)

اگرچہ ہر چیز باری تعالیٰ کی مشیت اور اس کے ارادے سے ہوتی ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ جس چیز کا ارادہ یا مشیت نہ ہو وہ ہو جائے اور جس چیز کا ارادہ یا مشیت ہو وہ نہ ہو، لیکن شیخ کے نزدیک باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیت اس کے علم کے تابع ہیں۔ یعنی باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیت ان اشیاء سے یا ان کے اوصاف ولوازم ہی سے متعلق ہوتے ہیں جو اس کے علم میں ہیں۔ مگر باری تعالیٰ کا علم اشیاء کے بارے میں خود اصل نہیں ہے بلکہ وہ اشیاء اور ان کی ذاتی خصوصیات کا تابع ہے تو گویا باری تعالیٰ کی قضا، قدر، علم اور ارادہ سب کی سب خود اشیاء کی ذاتی صلاحیتوں اور استعدادوں سے متعلق ہیں۔ اسی لئے توضیح کرتے ہیں۔

> ''چنانچہ جو وہ چاہتا ہے قدر کے مطابق نازل کرتا ہے اور وہی چاہتا ہے جو اس کے علم میں ہے اور اس کے مطابق فیصلہ کر دیا ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں اس کا علم وہی ہے جو بحیثیت ذات معلوم کا عطا کیا ہوا ہے لہٰذا حقیقتاً توقیت اور تعین

معلوم کی وجہ سے ہے اور قضا، علم، ارادہ اور مشیت قدر کے تابع ہیں قدر کا راز معلوم سے وابستہ ہے۔'' (فصوص الحکم، فص الحکمۃ القدریۃ فی کلمۃ العزیزیۃ)

خلق وتکوین

باری تعالیٰ کی صفتوں میں خلق وتکوین ایسی صفت ہے جس پر عالم کی ہستی موقوف ہے، لیکن یہ صفت اشیاء کا اپنا تقاضا ہے۔ اعیان کی اپنی فطرت خلق وتکوین یا ایجاد چاہتی ہے (فتوحات مکیہ 181:1) پھر لکھتے ہیں کہ چونکہ اس صفت کا اثر اور عمل ہست کرنا اور موجود بنانا ہے لہٰذا عدم (عدم مطلق ہو خواہ عدم ثابت) مکون اور مخلوق نہیں ہے کیونکہ عدم ہستی اور وجود کی ضد ہے۔

''اور کن (ہو جا) وجودی حرف (جس کا اقتضاء وجود ہے) لہٰذا اس سے وجود ہی ہو سکتا ہے، اس سے عدم نہیں ہوتا اس لئے کہ عدم کائن نہیں ہے اور کون کے معنی وجود ہی ہیں۔'' (فتوحات مکیہ 380:2)

اشیائے عالم کا خاکہ اور ان کی مثالیں اپنی تمام صلاحیتوں اور قابلیتوں کے ساتھ علم باری میں ازلاً اور ابداً ثابت ہیں۔ لہٰذا خلق وتکوین کا تعلق عالم کے خاکے اور اس کی مثال سے نہیں ہے جسے موجود اور ہست بنایا جائے (فتوحات مکیہ 132:3) بلکہ اشیاء کے خارجی وجود سے ہے، چنانچہ خلق وتکوین کے معنی یہ ہیں کہ عالم کو جو ذات باری میں مخفی ہے ظاہر کر دیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں خلق کے معنی ہیں اشیاء کو ان کی ثبوتی حیثیت سے وجودی صورت میں لے آنا۔

> ''چنانچہ جب (عالم) ظاہر ہوا..... اور یہ حقیقتاً ظہر کا درجہ ہے (یعنی) خود اپنے آپ کے لئے۔ اگر چہ حالت ثبوت میں اپنی حقیقت اور ذات کی بنا پر ظاہر اور دوسروں سے ممتاز ہے مگر اپنے رب کے لئے نہ اپنے لئے، اپنے لئے ظہور اس وقت ہوا جب امر الٰہی کا اس سے تعلق ہوا..... چنانچہ اپنے لئے بھی اس کا ظہور حاصل ہو گیا اور اپنے آپ کو جان لیا اور اپنے عین کا مشاہدہ کر لیا چنانچہ وہ ثبوتی حیثیت سے وجودی حیثیت میں تبدیل ہو گیا۔'' (فتوحات مکیہ 254:3)

اشیاء کا ثبوت سے وجود کی طرف یا کسی ایک وجودی صورت سے دوسری وجودی صورت کی طرف انتقال اور استحالے کا نام ایجاد وتکوین ہے۔ ان انتقالات اور استحالات کی وجہ اشیاء کی حرکت ہے۔ اشیاء میں یہ حرکت محبت کی بنا پر وجود میں آتی ہے۔ محبت کی خاصیت ہے کہ محبّ میں جذبہ شوق ابھارے، یہی شوق حرکت ہے۔ حق تعالیٰ نے ظاہر ہونے کو پسند کیا اور ظہور کا میلان ہوا۔ یہ اس میلان کی وجہ سے کائنات اپنے ضروری مراتب کے

ساتھ ظاہر ہوگئی (فتوحات مکیہ 310:2)

خلق وتکوین اس معنی میں اختیاری ہیں کہ ممکنات میں ذاتی طور پر نہ وجود کو ترجیح ہے نہ عدم کو۔ باری تعالیٰ نے انہیں موجود بنانا چاہا، وجود کو قبول کرنے کی ان میں صلاحیت تھی۔ انہوں نے وجود کو قبول کر لیا (فتوحات مکیہ 64:2) جہاں تک باری تعالیٰ کا تعلق ہے۔ ظہور اور خواہش ظہور اس کی ذات کا تقاضا ہے۔ ذات باری تعالیٰ کا ظہور ان صلاحیتوں اور امکانات کے ساتھ ہوتا ہے جو ذات باری میں مضمر ہیں۔ یہ صلاحیتیں اور امکانات خود ظہور چاہتے ہیں اور ان کی یہ خواہش علم باری میں ثابت ہے۔ باری تعالیٰ کے ارادے اور مشیت کا تعلق ان امکانات اور صلاحیتوں سے اپنے علم کے موافق ہوتا ہے اور اس کا یہ علم موافق ہے اشیاء کی اپنی خاص خاص نوعیتوں سے۔ غرض یہ کہ خلق وتکوین، ارادے اور مشیت کے تحت ہے، لیکن یہ مشیت وارادہ جس طرح ہوا اس کے خلاف نہیں ہوسکتا تھا۔ چیزوں کو اسی طرح ہونا چاہئے تھا جیسی وہ ہیں۔ ذات باری کے لئے اختیار کا ثبوت ممکنات کی حدوں تک ہے۔ خود ذات باری کے اپنے احوال کے بارے میں اختیارات کا ثبوت نہیں۔

حق تعالیٰ کے اختیار سے موصوف ہونے میں اس کی (یعنی اختیار کی) حق تعالیٰ سے نسبت ممکن کے احوال کے اعتبار سے ہے، نہ کہ حق تعالیٰ کے احوال کے اعتبار سے (فتوحات مکیہ 181:1)

گزر چکا ہے کہ ذات کے آثار وافعال سے ذات میں کسی نئے وجود کا اضافہ نہیں ہوتا چونکہ خلق و تکوین بھی ذات کا اثر اور فعل ہے اس لئے ان سے ذات میں کسی نئی ہستی کا اضافہ نہیں ہوتا، بلکہ باری تعالیٰ کی ہستی ہی ایسی ہے کہ اس سے کائنات کا ظہور ہو اور وہ خود بخود خالق اور مکون ہو جائے۔ اس کو کسی عمل اور فعل کی ضرورت نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کی یہی خاص نوعیت کہ اس سے خود بخود بغیر کسی عمل وفعل کے ممکنات ظاہر ہوتے ہیں گویا اس کا فعل وعمل ہے جسے ''شان'' کہا جاتا ہے ''کل یوم ہو فی شان'' میں اس کی حیثیت کی طرف اشارہ ہے۔

> ''اور وہ (یعنی شان) بجز فعل کے اور کچھ نہیں اور فعل وہ ہے جس کو وہ صغیر ترین دنوں میں سے ہر دن ایجاد کرتا ہے۔ صغیر ترین دن سے مراد زمان فرد ہے جو نا قابل تقسیم ہے۔ فعل اور عمل تو (حقیقتاً) جب ہوتا ہے جب فاعل خود ذات کے اعتبار سے فعل نہ کرے یعنی اشیا اس کی ذات کی وجہ سے اثر قبول نہ کریں ورنہ ایک خاص ہیئت اور حالت جو ایجاد کرتے وقت اس میں ہوتی ہے، ضروری ہے اور یہ ہیئت ہی عین فعل ہے۔'' (فتوحات مکیہ 425:4)

خلق وتکوین ذات باری سے خاص نہیں ہے بلکہ دوسروں کے لئے بھی ثابت ہے۔ ''اللہ احسن الخالقین'' نے امکان نہیں بلکہ دوسرے خالقوں کا وجود بھی ثابت ہوتا ہے مگر اتنے فرق کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ ان خالقوں میں سب سے اچھا ہے۔ شیخ کے نزدیک دوسرے اس معنی میں خالق ہیں کہ وہ ذریعہ اور واسطہ ہیں انہیں خلق کہنا ایسا ہی

ہے جیسا کاریگر کے آلات کو صانع کہا جائے، محض اس وجہ سے کہ وہ اس کے عمل کا ذریعہ اور واسطہ ہیں اور کاریگر کے بغیر بالکل ناکارہ، باری تعالیٰ کے مقابلے میں دوسرے خالقوں کی یہی حیثیت ہے

(الکبریت الاحمر 260،463)

تجلی شہودی یا عماء اور نفس رحمٰن

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اپنے آپ کو ظاہر کرنا باری تعالیٰ کی ذات کا تقاضا ہے۔ ذات کا ظہور اسماء و صفات کی صورتوں کا ظاہر ہو جانا ہے اور اسماء وصفات کے صورتوں کا ظہور بعینہ عالم کا ظہور ہے۔ ذات باری کے اس تقاضے کی وجہ محبت ہے۔ باری تعالیٰ کو اپنے ظہور سے محبت ہے۔ حدیث قدسی ''کنت کنزالم اعرف فامیت ان اعرف'' اسی کی طرف اشارہ ہے، محبت کی خاصیت ہے کہ محبّ میں حرکت پیدا کرے، یہ شوقی حرکت جو محبت سے پیدا ہوتی ہے تنفس ہے۔ تنفس سے باری تعالیٰ کی ایک خاص حیثیت کا ظہور ہوا ہے۔ اس حیثیت کو عماء کہا جاتا ہے۔

''اس عماء کی پیدائش رحمٰن کے نفس (سانس) سے اس کے الٰہ (معبود) ہونے کی حیثیت سے ہے نہ کہ صرف رحمٰن ہونے کی حیثیت سے۔''

(فتوحات مکیہ 310:2)

عماء اصل میں رقیق بادل کو کہتے ہیں جو لطیف بخارات سے بنتا ہے۔ بخارات عناصر کے انفاس ہیں اس وجہ سے باری تعالیٰ کے تنفس سے جس چیز کا ظہور ہوا اسے بھی عماء کہا جاتا ہے۔ عماء اور نفس رحمٰن ایک ہی شے ہے۔

''اس کی (یعنی نفس کی) حقیقت محبت کا حکم واثر ہے۔ محبّ میں محبت کا عمل حرکت ہے۔ نفس ایک شوقی حرکت ہے جس کی وجہ معشوق ہوتا ہے اور اس تنفس سے محبّ کو لذت حاصل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''میں غیر معروف خزانہ تھا، مجھے اپنا پہچانا جانا محبوب معلوم ہوا'' اس محبت سے تنفس کا وقوع ہوا۔ تنفس کے ظہور کے ساتھ ہی عماء کا وجود ہو گیا۔ شارع نے اسی وجہ سے اس پر لفظ عماء کا ساتھ اطلاق کیا ہے کیونکہ جو بادل ہے بخارات سے پیدا ہوتا ہے۔ بخارات عناصر کے انفاس یا سانسیں ہیں۔ اس لئے کہ اس میں حرارت کا اثر ہے یہی وجہ ہے کہ اس کا نام عماء رکھا۔'' (فتوحات مکیہ 310:2)

موجودات میں عماء سب سے پہلا ظرف ہے۔ وہ مکانی چیزین جو اپنے موجود ہونے کے لئے مکان اور ظرف کی محتاج ہیں ان کے مکان اور ظرف کا تعین اس عماء سے ہوتا ہے اور جو چیزیں مکانی نہیں ہیں، ان کے لئے

مرتبے اور درجے کا تعین اس ظرف کی وجہ سے ہوتا ہے۔

''اور عماء پہلا این (ظرف) ہے اس سے (مکانی اشیا کے لئے) مکانی ظروف اور جو چیزیں مکان کے قابل نہیں بلکہ درجے اور مرتبے کو قبول کرتی ہیں، ان کے لئے مراتب کا ظہور ہوا۔'' (فتوحات مکیہ 283:2)

عالم کی صورتوں کا ظہر اس ظرف میں ہوتا ہے اس کے ظرف ہونے کی حیثیت کا استنباط اور استخراج واقع میں اس حالت میں ہوسکتا ہے کہ اشیا کی صورتیں اس میں ظاہر ہوجائیں ورنہ عالم سے علیحدہ ہوکر یہ ایک بسیط خلا ہے۔ عالم اپنے درجات کے اعتبار سے اس میں ظاہر ہوا اور اس میں ظرف ہونے کی حیثیت آ گئی۔

''عماء انسانی نفس جیسا ہے۔ کائنات کے درجے کے اعتبار سے عالم کا ظہور اس کے خلا کے پھیلاؤ میں ہے جیسے انسانی نفس کہ اس کا صدور قلب سے ہوتا ہے اور ذہن تک اس کا پھیلاؤ ہے۔ حروف کا ظہور اس کی راہ میں ہوتا ہے اور کلمات کا ظہر ایسا ہے جیسے عماء سے حق تعالیٰ۔ درجات میں ہے (یہ ذہنی امتداد) کسی جسم سے متعلق نہیں، یہ خلا ہے جس کو عالم پر کئے ہوئے ہے۔''

(فتوحات مکیہ 365:2)

عماء جیسا کہ ابھی بیان ہوا کائنات کا محل ہے اور اس میں ہر قسم کی صورتوں کو سما لینے کی گنجائش ہے، چنانچہ حق تعالیٰ (جو ذات کے اعتبار سے ہر قسم کے صورت سے منزہ ہے) صورتوں میں اس ظرف میں ظاہر ہوتا ہے۔ چونکہ یہی خصوصیت خیال کی ہے اس لئے شیخ کے نزدیک خیال اور عماء ایک ہی شے ہیں اور جو صورتیں اس میں ہیں، سب خیالی صورتیں ہیں۔

''صورتیں اپنی ذاتی حیثیت میں خیالی ہیں اور عماء جس میں ان کا ظہور ہوتا ہے خود خیال ہے۔'' (فتوحات مکیہ 113:2)

عماء کی حیثیت ظرف کی ہے اور ظروف کے بغیر ظرفیت کے کوئی معنی نہیں اور یہی ظرف یا خلا اشیاء کی صورتوں کو قبول کرتا ہے اور یہی حق تعالیٰ کی تجلی اور ظہور کا محل ہے۔ یہ اوپر بیان ہوچکا ہے کہ امکانات یا ممکنات باری تعالیٰ کے مظاہر اور جلوہ گاہ ہیں، گویا ظہور سے پہلے عماء کا یہ خلائے بسیط امکانات ہیں اور پُر ہوجانے کے بعد یہی عماء ممکنات موجودہ یا اشیاء ہیں لہٰذا امکانات یا ممکنات میں اور عماء میں اگر کوئی فرق ہے تو وہ اعتباری ہے۔ اسی وجہ سے شیخ نے ممکنات کو بھی عماء کہا ہے۔

''ممکنات ہی عماء ہیں اور اس میں جس شے کا ظہر ہے وہ حق ہے اور عماء حق ہی ہے جس سے اشیاء کی خلق کا تعلق ہے۔'' (فتوحات مکیہ 112:2)

عماء جملہ عالموں کے ظہور کا محل ہے۔ عالم اپنی تفصیلی حیثیت میں (یعنی ہر شے اپنے درجے اور مرتبے کے لحاظ میں) دنیا میں یا آخرت میں ظاہر ہوتا رہتا ہے۔ اس تفصیلی ظہور کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے۔ ہاں عالم کی تمام اشیاء اپنی مجموعی اور اجمالی حیثیت میں اس عماء یا نفس رحمٰن میں بالفعل مجملاً موجود ہیں۔ کہتے ہیں:

> ''عالم کے کلمات (یعنی اشیائے عالم) مجموعی صورت میں اس نفس رحمانی میں مجملاً موجود ہیں اور اس کی تفصیلات کی انتہا نہیں۔ ان لوگوں کے استدلال کی بنا پر جو جسم کے وجود میں آجانے کے بعد اس کی عقلی تقسیم کو غیر محدود تسلیم کرتے ہیں یہی ہے جو چیزیں وجود میں آجاتی ہیں، متناہی ہو جاتی ہیں، تقسیم وجود میں نہیں آئی ہے، لہٰذا متناہی ہونا اس کی صفت بھی نہیں۔ یہ لوگ وہ ہیں جو ہر فرد یعنی ناقابل تقسیم جز کو نہیں مانتے۔ اسی طرح عماء اگرچہ موجود ہے، لیکن عالم کی صور کی تفصیلات کا ثبوت اس میں بالترتیب ہے۔ دنیوی ترتیب ہو خواہ اخروی اس کی تفصیلات کی حد اور انتہا نہیں۔'' (فتوحات مکیہ 2:399)

عماء یا نفس رحمٰن حق تعالیٰ کی تجلی اور ظہور کا محل ہے۔ اس میں اور اسی سے تمام کائنات کی صورتیں اپنے اپنے مراتب و درجات کے ساتھ پیدا ہوئی ہیں۔ کائنات کی یہ صورتیں حق تعالیٰ کے اسماء کی صورتیں ہیں اور اس کا اپنے اسماء کی صورتوں کے ساتھ ظاہر ہونا یہی اس کا نفس ہے جسے ذات باری تعالیٰ کی شہودی تجلی بھی کہا جاتا ہے۔

> ''شہودی تجلی حق تعالیٰ کا کائنات میں اپنے اسماء کی صورتوں کے ساتھ ظاہر ہو جانا ہے۔ یہی کائنات اس کے اسماء کی صورتیں ہیں۔ یہ ظہور نفس رحمٰن ہے جس سے تمام اشیاء کی ایجاد ہوتی ہے۔'' (کتاب الاجوبۃ، سوال 58)

کائنات

حقائق و اعیان ثابتہ کا وجود باری کے پرتو اور انعکاس کو قبول کر لینا ان کا موجود ہو جانا ہے۔ ان حقائق موجودہ کے مجموعے کا نام کائنات ہے۔ کائنات کے ظہور کی ابتدا عماء یا نفس رحمٰن سے ہوئی۔ نفس رحمٰن میں سب سے پہلے عقل موجود ہوئی۔ شرعی اصطلاح میں اسی کو قلم سے تعبیر کیا گیا ہے یا اس کے بعد نفس یا لوح، پھر طبیعت، پھر ہباء اور اس کے بعد جسم کل یا شکل، ان کے علاوہ عرش، کرسی، اطلس (یعنی فلک اطلس یا نواں فلک الافلاک) فلک ثوابت، فلک اول، فلک دوم، فلک سوم، فلک چہارم، فلک پنجم، فلک ششم، فلک ہفتم، کرہ آتش، کرہ باد، کرہ آب، خاک، معدنیات، نباتات، حیوانات، ملائکہ، جنات، انسان پھر مرتبہ، مرتبے سے مراد موجود کی غایت ہے۔ اسی کی

تفصیل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''اس بیان سے مقصود اسماء عالم اور اس کی انواع کا ذکر ہے نہ کہ ان کی وجودی ترتیب بیان کرنا'' (فتوحات مکیہ 2:395-422) پھر فرماتے ہیں کہ عالم کے افراد اشخاص کی اگر چہ کوئی حد وانتہا نہیں ہے، لیکن اجناس متناہی اور محدود ہیں۔

یہاں کائنات کی مذکورہ بالا انواع واجناس کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں ہے، نہ ان تفصیلات کا وحدت وجود کی تشریح سے کوئی خاص تعلق ہی ہے۔ البتہ ہم کائنات کی بعض عام تکوینی خصوصیات کو بیان کرنا چاہتے ہیں تا کہ شیخ کا عام مابعد الطبیعاتی زاویہ نظر واضح ہو جائے۔ اجسام اور ان کے اوصاف وعوارض ہباء اور اس کے اشحالات وتغیرات کے معلول ہیں۔ لوح وقلم اور طبیعت کے علاوہ کائنات کی سب نوعوں کا ہباء ہی سے تعلق ہے، ان میں محض شکل اور صورت کا فرق ہے۔

ہباء یا ہیولیٰ اولیٰ

حقائق ثابتہ وجود سے پہلے تاریک اور مبہم ہیں (علم باری کے اعتبار سے نہ سہی) انہیں حقائق کہنا یعنی ہر حقیقت کو مستقل منفرد بہ یک دیگر ممتاز کہنا، علم باری کے اعتبار سے ہے یا بعد الوجود حالت کے لحاظ سے اپنی حیثیت میں یہ باری تعالیٰ کی ایک انفعالی کیفیت اور مبہم ومجمل کلی حیثیت ہے، بے تعین، بے امتیاز اور بے تفصیل، یہ باری تعالیٰ کی ایسی حالت ہے جو اپنے ابہام، کلیت، اجمال اور قابلیت واستعداد کی وجہ سے مختلف قسم کی کلیات وجزئیات وتعینات میں مشترک ہے۔ اس مبہم کلی اور مستعد کل تاریک حقیقت کو ہباء کہتے ہیں۔ ہباء تمام اجسام کی حقیقت کلیہ اور ان کا ہیولیٰ اور مادہ ہے۔ اس میں ہر قسم کی ممتاز اور متعین صورتوں کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ ارسطو اور اس کے متبعین کی زبان میں اسی کو یعنی ہباء ہیولیٰ اولیٰ کہتے ہیں (فتوحات مکیہ 1:132 نیز 2:432)

یہ متعدد بار ہو چکا ہے کہ جب تک کسی شے میں خاص خاص صفات نہ پائی جائیں اس وقت تک اس کے وجود کے کوئی معنی نہیں چونکہ ہباء اپنی ذاتی حیثیت میں ہر قسم کی وجودی صفات سے معرا ہے ورنہ وہ مختلف اور متناقص صفات کو قبول نہیں کر سکتا اور وہ تمام اجسام کا مشترک جوہر ہونے کی وجہ سے ایک کلی اور مبہم حقیقت ہے لہٰذا اپنی ذاتی حیثیت میں اس کا کوئی خارجی وجود نہیں ہو سکتا، چنانچہ شیخ کے نزدیک صورتوں کو قبول کرنے سے پہلے ہباء کی حیثیت بھی عقلی تجرید سے زائد نہیں اور اس کی ہستی محض ذہنی ہے۔

> ''معلوم ہونا چاہئے کہ یہ جوہر (یعنی ہباء) طبیعت کی طرح ہے وجود کے اعتبار سے اس کی کوئی شخصیت نہیں ہے، اس کا اظہار صورت سے ہوتا ہے چنانچہ یہ عقلی شے ہے۔ اس کا خارجی وجود نہیں، مراتب وجود میں اس کا چوتھا درجہ ہے۔''

(فتوحات مکیہ 2:430-431)

عالم کے خلائے بسیط کو سب سے پہلی پُر کرنے والی چیز یہی ہباء ہے۔ ہباء یا حقیقت مبہم کلیہ کی یہ ظلمت باری تعالیٰ کے وجود کے مقابل ہے۔ باری تعالیٰ کی ہستی وجود محض اور نور کامل ہے جس کا تقاضا اظہار و تنویر ہے۔ چنانچہ ارادہ اظہار کے ساتھ ہی یہ تاریک ہباء منور ہوئی اور عالم کے ہیولیٰ نے کائنات کی صورتوں کو قبول کر لیا اور وجود کی روشنی سے منور ہو کر چیزیں اپنے اور دوسرے ناظرین کے لئے ممتاز اور متعین ہو گئیں۔

''(عالم کے خلا کو) سب سے پہلے جس نے پر کیا ہے ہباء ہے۔ یہ ایک تاریک جوہر ہے جس نے خلا کو خود پُر کیا پھر حق تعالیٰ نور ہونے کی حیثیت سے اس پر جلوہ فگن ہوا چنانچہ یہ جوہر اس میں رنگ گیا اور اس کی تاریکی کا اثر عدم زائل ہو گیا اور وجود سے موصوف ہوا اور اس روشنی کی وجہ سے جس میں وہ رنگا ہوا ہے، اپنے آپ کے لئے ظاہر ہو گیا۔'' (فتوحات مکیہ 2:430-431)

جسم کل یا صورت جسمیہ

اس ہبائی جوہر نے نور باری سے منور ہو کر نفس کی عملی قوت کی امداد سے سب سے پہلے ایک متدیر جسم کل کی شکل قبول کی۔ یہ کائنات کی سب سے پہلی طبعی شکل ہے پھر اس جسم میں عالم کی صورتوں کا ظہور ہوا۔

''معلوم ہونا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ نفس کو عملی قوت عطا کی ہے اس کے ذریعے سے جوہر ہباء میں جسم کل کی صورت ظاہر کی اور اس سے خلا کو پُر کیا۔ خلا وہی امتداد ہے جو کسی جسم میں نہیں، ہم نے دیکھا کہ اس جسم نے شکلوں میں سے متدیر ہونا قبول کیا، تو ہم سمجھ گئے کہ خلا متدیر ہے۔ چونکہ اسی (متدیر) جسم نے خلا کو پُر کیا ہے اب جسم پر جو خارج ہے وہ نہ خلا ہے نہ ملا۔ اس کے بعد اللہ نے اس جسم میں عالم کی صورتوں کو ظاہر کیا۔'' (فتوحات مکیہ 2:432)

متعدد، مختلف اور متضاد لوازم و خصوصیات کو قبول کرنے کی اس جسم کل میں صلاحیت ہے چنانچہ اس جسمیت میں شریک کچھ حصے کثیف ہیں تو کچھ لطیف، بعض شفاف ہیں اور بعض غیر شفاف وعلیٰ ہذا القیاس

(فتوحات مکیہ 2:432)

معلوم ہونا چاہئے کہ موجودات عقلیہ میں چوتھے عقلی وجود (یعنی ہباء) میں وہ ذات ظاہر ہوتی ہے جو

طبیعت کو قبول کرتی ہے اور یہ جسم کل ہے جو لطافت، کثافت، کدورت، شفافیت قبول کر لیتا ہے۔

(فتوحات مکیہ 432:2)

موجودات عالم میں شیخ نے ہباء کے لئے چوتھا مرتبہ ثابت کیا ہے۔ یہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ صورت قبول کرنے سے پہلے ہباء کا کوئی ذاتی اور عینی وجود نہیں۔ یہ محض ایک عقلی تجربہ ہے ایسی صورت میں ہباء کو چوتھا کہنا اس کی ذاتی حیثیت سے متعلق نہیں بلکہ جسم کل کی صورت قبول کر چکنے کے لحاظ سے ہے۔

> ''اس عقلی وجود کو چوتھا کہنا صورت جسمیہ کو قبول کرنے کے لحاظ سے ہے اس کی اپنی حقیقت کے اعتبار سے نہ یہ اس کا مرتبہ ہے نہ اس کا نام، اس کی حقیقت کا مناسب نام حقیقت کلیہ ہے۔ جوہر حق (یعنی عینی شے) کی روح ہے۔ جب اس سے یہ حق علیحدہ کر لیا جائے تو وہ خود بھی حق نہیں رہتا۔''

(فتوحات مکیہ 432:2)

یہی وجہ ہے کہ شیخ نے بعض مقامات پر بجائے ہباء کے خود اس جسم کل کو چوتھا قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جسم کل کے بعد کے مراتب محض صورت کے مراتب ہیں یعنی ان میں صورتوں کا فرق ہے ورنہ ان سب کی مشترک حقیقت یہی جسم کل ہے۔ (فتوحات مکیہ 432:2)

ہباء اور اعیان ثابتہ

ہباء اور اعیان ثابتہ یا صور علمیہ میں کیا فرق ہے، شیخ نے اس کی کوئی تصریح نہیں کی، ہاں انہوں نے ان دونوں کی جو الگ الگ تشریح کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اعیان ثابتہ میں اشیاء کے نوعی، جنسی یا شخصی امتیازات و تعینات اور ان کی خصوصی صلاحیتوں کا محض علمی طور پر لحاظ ہے۔ یہ اشیائے موجودہ کی گویا شخصی حقیقتیں ہیں جو باری تعالیٰ کے مفصل علم کے معلومات اور متعلقات کی حیثیت میں ملحوظ ہیں۔ ہباء میں صورتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت اور ذاتی حیثیت میں اجمال، ابہام اور کلیت ملحوظ ہے، باری تعالیٰ کے مفصل علم کے معلوم ہونے کے حیثیت، اس کا علمی تعین اور امتیاز نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اس میں فقط قابلیت صور معتبر ہے۔ اعیان ثابتہ کا مدار ذات باری کے علمی تعین پر ہے جو وجود کے بعد اس کا سب سے پہلا تنزل ہے اور ہباء کا مدار تعین علمی کے بعد اور خلق اشیاء کے ارادے پر ہے۔ اعیان کا مرتبہ تنور و انجلاء کا ہے اگرچہ یہ علمی تنور و انجلاء ہے، عینی اور خارجی نہیں اور ہباء ظلمت اور تاریکی کا مرتبہ ہے علاوہ ازیں ہباء مع جسم کل خارجی اور عینی وجود ہے اور محض ہباء موجودات خارجیہ کا جز و جب کہ اعیان ثابتہ خود حقائق ہیں۔ حقائق کے اجزا نہیں اور ان کا خارجی اور عینی وجود نہیں بلکہ محض ثبوت ہے۔

کون وفساداور تکوین کا تسلسل

عالم خواہ عالم اجساد ویا عالم مجردات، باری تعالیٰ سے کسی آن بے نیاز نہیں ہوسکتا۔ اس کے وجود اور بقا دونوں کے لئے تکوین کی ضرورت ہے اس لئے تکوین مسلسل اور متواتر جاری ہے۔ بقیہ صفات کی طرح باری تعالیٰ کی صفت تکوین میں بھی کبھی تعطل نہیں ہوتا۔ شیخ کے نزدیک عالم اجسام کے دو جزو ہیں، جوہر کلی اور صورت۔ چونکہ عالم کا جوہر ایک ہے اس لئے اس کے متبدل ہونے کے کوئی معنی نہیں۔ خود صورت بھی اس معنی میں متبدل نہیں ہوسکتی کہ اصل صورت تبدیلی کو قبول کر لے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اصلی صورت جو قابل ہے وہ تو ہو اور اس میں مقبول یا بدلی ہوئی صورت آ جائے کیونکہ اصل صورت سوائے اس صورت کے جو بدل رہی ہے اور کیا ہے۔ لہٰذا اس کا باقی بھی رہنا اور متغیر ومتبدل ہونا صریح تناقض ہے۔ خود حرارت برودت نہیں ہوسکتی اور برودت حرارت میں نہیں بدل سکتی۔ مربعیت مثلیت نہیں ہوسکتی اور مثیت کا استحالہ مربعیت میں نہیں ہوسکتا۔ وعلیٰ ہٰذا القیاس۔ ہاں بارد، حار ہوسکتا ہے اور حار بارد، بے مثلث مربع ہوسکتا ہے اور مربع مثلث، چنانچہ کائنات میں اس معنی میں استحالہ نہیں ہے کہ اشیا کی حقیقتیں بدل جائیں، ایک جوہر دوسرا جوہر بن جائے یا ایک صورت دوسری صورت ہو جائے۔

(فتوحات مکیہ 254:2)

کائنات میں استحالہ اور تغیر وتبدل برابر جاری ہے مگر اس استحالے اور تغیر کی نوعیت یہ ہے کہ ایک جوہر سے ایک صورت کا زوال ہوتا ہے اس زوال کو فساد کہتے ہیں اور دوسری صورت کا عدم سے حدوث ہوتا ہے اسے کون کہا جاتا ہے۔ بہرحال جوہر ہر صورت میں باقی رہتا ہے چنانچہ کون وفساد کا تعلق صور سے ہے اور صور جسم کے اعراض ہیں۔ (فتوحات مکیہ 254:2)

خاک، پانی، ہوا، افلاک اور موالید صورتیں ہیں یہ سب جوہر میں قائم ہیں۔ کچھ صورتیں اس جوہر پر آ جاتی ہیں اس کی ہیت کا لحاظ کر کے ان صورتوں کے ساتھ ان کا نام رکھ دیا جاتا ہے، یہ کون ہے۔ کچھ صورتیں اس سے دور کردی جاتی ہیں، ان کے زوال سے اس کا نام بھی زائل ہو جاتا ہے، یہ فساد ہے، کائنات میں ایسا استحالہ نہیں کہ ایک ذات دوسری ذات میں بدل جائے۔ استحالہ اس نوعیت کا ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اعراض میں بقا نہیں ہے بلکہ ان میں ہر آن مسلسل اور متواتر تجدد اور حدوث جاری ہے اور یہ بھی ہمیں معلوم ہے کہ جہاں تک اس جوہر کلی کا تعلق ہے یہ اپنے عینی وجود میں صورت کا محتاج ہے لہٰذا اس کی بقا کے لئے ضروری ہے کہ اس میں صور کا حدوث ہوتا رہے اور یہ بھی ہمیں معلوم ہے کہ جہاں تک اس جوہر کلی کا تعلق ہے یہ اپنے عینی وجود میں صورت کا محتاج ہے لہٰذا اس کی بقا کے لئے ضروری ہے کہ اس میں صور کا حدوث ہوتا رہے۔ حدوث کے لئے تکوین کی ضرورت ہے، لہٰذا عالم اجسام کا ملاً اپنے وجود اور بقا دونوں میں ہر آن تکوین کا

محتاج ہے۔شیخ استدلال کرتے ہیں:

عالم میں ہر آن کون وفساد جاری ہے عالم کے جوہر کی ذات بھی باقی نہیں رہ سکتی۔اگر وہ تکوین کو قبول نہ کرے، چنانچہ عالم دئماً محتاج ہے صورتوں کی احتیاج عدم سے وجود میں آنے کے لئے اور جوہر کی احتیاج اپنے وجود کے تحفظ کے لئے کیونکہ اس کے شرائط وجود میں ان اشیا کی تکوین کا پایا جانا ہے جن کا وہ محل ہے اور یہ بالکل ضروری ہے۔(فتوحات مکیہ 454:2)

یادرہے کہ عالم اجسام کی طرح مجردات یادہ اشیاء بھی جو مکان اور چیز کو نہیں چاہتیں اپنی بقامیں ہر آن تکوین کی محتاج ہیں۔ایسی ممکنات کا وجودان کی روحانی صفات اوران کے علوم وادراکات پر موقوف ہے، یہی انہیں ممتاز اور متعین کرنے والی خصوصیات ہیں، ان کے بغیر وہ مبہم اور مجمل رہتی ہیں اوران کا عین اور خارجی وجود نہیں ہوتا۔یہ صفات یا خصوصیات بھی صور کی طرح اعراض ہیں۔لہٰذا ان کی بقا کے لئے بھی ہر آن تکوین کی ضرورت ہے۔(فتوحات مکیہ 454:2)

کائنات کے موجود ہو جانے کے بعد بھی اس کی ذاتی ظلمت اوراس کا فطری عدم اس سے زائل نہیں ہو جاتے۔اس کا وجود خود اپنا نہیں ہے اور نہ اس کی یہ روشنی ذاتی روشنی ہے۔اگر یہ روشنی ذاتی ہوتی تو وہ باری تعالیٰ کی روشنی کو قبول نہیں کرسکتی تھی۔(فتوحات مکیہ 151:2)

کائنات کا یہ وجود باری تعالیٰ کا وجود ہے اس کے وجودی انتظامات اور تغیرات کا محل حق تعالیٰ کا وجود ہے۔شیخ کہتے ہیں:

”تم اپنی ذات کی تاریکی میں ہو اور ذات باری کی ہستی میں موجود اس کی ہستی میں تمہاری آمد وشد ہے اور تمہاری ظلمت تمہارے ساتھ ہے جو تمہیں کبھی نہیں چھوڑتی۔“(فتوحات مکیہ 62:2)

کائنات میں علت ومعلول کا سلسلہ

کائنات اوراس کا ہر ایک جز وحق تعالیٰ کی مخلوق ہے اور وہی اس کے ہر ایک تغیر کی علت ہے اس کی تاثیر کے بغیر کوئی اثر اور کوئی حکم نہیں پیدا ہوتا۔ممکنات اپنے آپ میں تاریک ہیں اوران کی ذاتی خصوصیت عدم ہے۔اس لئے وہ خود وجود اور روشنی کس طرح پیدا کرسکتی ہیں۔وہ اپنے اعتبار سے اثر پذیر اور منفعل تو ہو سکتی ہیں۔اثر انداز اور فاعل نہیں ہو سکتیں، لیکن کائنات میں بعض چیزوں کا دوسری کے وجود میں تاثیر اور فعلیت، بلکہ ساری کائنات کا عام طبیعی علل ومعلولات کے سلسلے میں مربوط ہونا عام مشاہدہ ہے۔شیخ اس مشاہدے کی توجیہہ یہ کرتے ہیں کہ ممکنات میں علل ومعلولات کے سلسلہ ربط کی وجہ اوران میں باہم فعل وتاثیر کا منشا ان کی اپنی حقیقت نہیں بلکہ

باری تعالیٰ کا امر اور قدرت و تاثیر کائنات میں پھیلے ہوئے اور روح کی طرح سرایت کیے ہوئے ہیں۔

(فتوحات مکیہ 2:401)

امر الٰہی کی اسی انتشار اور سرایت کی وجہ سے موجودات کی اپنی حقیقت جو ظلمت اور انفعالیت ہے مستور ہو جاتی ہے اور حق تعالیٰ کے وجود کی روشنی اور اس کی تاثیر و فاعلیت نمایاں ہو جاتی ہے اور خود ممکنات میں ایسی صفات پیدا ہو جاتی ہیں جو ان کی اپنی نہیں ہوتیں۔ آئینے میں روشنی قبول کرنے کی صلاحیت تو ہے لیکن کسی اور چیز کو منور کرنے کی ذاتی قابلیت نہیں یا آفتاب کی روشنی قبول کرنے صلاحیت تو ہے لیکن کسی اور چیز کو منور کرنے کی ذاتی قابلیت نہیں، آفتاب کی روشنی قبول کرنے کے بعد جو شعاعیں اس سے پلٹتی ہیں وہ دوسری چیزوں کو بھی منور بنا سکتی ہیں ظاہر ہے کہ اس کی اس تنویر اور ضیا پاشی کی وجہ خود آئینہ نہیں بلکہ آفتاب کی روشنی اور اس کی فاعلیت ہے۔ ممکنات بھی باری تعالیٰ کے وجود کی روشنی کے لئے آئینے کی مانند ہیں ان میں اس کا وجود ضیا پاش ہوتا ہے لہٰذا وہ بھی فاعل اور مؤثر ہو جاتی ہے۔ شیخ کے الفاظ ہیں:

> ''امر الٰہی نے موجودات میں ایسی سرایت کر لی ہے جیسے روشنی ہوا میں، چنانچہ علل واسباب اور فاعلی آثار ظاہر ہو گئے اور ہر موجود اپنی حقیقت سے غائب ہو گیا''
>
> (تجلیات 15)

کائنات میں حیات و شعور

شیخ کے نزدیک حیات اور زندگی کائنات کی کسی خاص نوع کے کسی خاص جزو میں منحصر نہیں بلکہ کائنات کی ہر ایک نوع اور اس کا ہر ایک جزو حیات سے بہرہ ور ہے۔ بات یہ ہے کہ اشیاء کا وجود باری تعالیٰ کے وجود کا معلول اور نتیجہ ہے اور وہ عین حیات ہے اور جو چیز حیات سے قائم ہو اور اس سے روشنی حاصل کر رہی ہو لازم ہے کہ وہ بھی حی اور زندہ ہو۔ اسی لئے وہ لکھتے ہیں

> ''چونکہ حی (اور زندہ) حق سبحانہ کا ذاتی اسم ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ اس سے کسی بے حیات شے کا صدور ہو۔ اگر پورا عالم حیات کو کھو دے یا عالم میں کوئی ایسی چیز موجود ہو جس میں حیات نہ ہو تو اس کا اللہ کے ساتھ قیام نہ ہو گا حالانکہ ہر حادث کے لئے سند کی ضرورت ہے۔ چنانچہ تمہاری نظر میں بے جان چیزیں واقع میں جاندار ہیں۔'' (فتوحات مکیہ 3:423)

جہاں تک حواس اور ادراک حواس کا تعلق ہے کائنات کا ایک بڑا حصہ ان سے محروم ہے لیکن شیخ کے

نزدیک حواس یا ادراک حواس حیات کی ضروری خصوصیت نہیں۔ حیات کی ضروری خصوصیت علم وشعور ہے اور کائنات کی کوئی شے ایسی نہیں جو علم وشعور نہ رکھتی ہو، احساس اس پر مزید خصوصیت ہے، بنیادی شرط نہیں ہو سکتی۔ (فتوحات مکیہ 424:3)

صرف اتنا ہی نہیں کائنات کی ہر شے اپنے مفوضہ فریضے کو سمجھتی ہے اور اسے پورا کرتی ہے۔ اپنی غرض و غایت کو جانتی ہے اور اسی کی طرف گامزن ہے۔ اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

> ''عالم میں کوئی ایسا متحرک وجود نہیں جو یہ نہ جانتا ہو کہ کس کی طرف حرکت کر رہا ہے سوائے ثقلین (جن و انس کے یہ حرکت کرتے ہیں اور جس طرف حرکت کرتے ہیں اس سے بے علم ہوتے ہیں.....کائنات کا ہر ایک جزو جانتا ہے کہ اس سے مطالبہ کس بات کا ہے۔ وہ بصیرت رکھتا ہے حتیٰ کہ بدن انسان کے اجزا بھی۔ انسان میں فقط اس کا جزو لطیف تو جاہل ہے جو مکلف ہے اور عقل وفکر کا استعمال کرنا جس کے سپرد ہے'' (فتوحات مکیہ 457:2)

متعارف موت بھی اس حیات کو زائل نہیں کر سکتی۔ موت کے معنی فقط اتنے ہیں کہ ایک زندہ ہستی نے دوسری زندہ ہستی کے نظم تدبیر سے ہاتھ اٹھا لیا نہ کہ اس کی اصل حیات کو فنا کر دیا۔ شیخ کے نزدیک:

> ''موت نام ہے ایک تدبیر کرنے والے جاندار کا اس جاندار کو چھوڑ دینا جس کی تدبیر اس کے حوالے ہے۔ مدبر اور مدبر دونوں ذی حیات ہیں اور چھوڑ دینا عدم نسبت ہے۔ وجودی نہیں یہ محض تولیت سے معزول کر دیتا ہے۔''

(فتوحات مکیہ 324:3)

کائنات کا اپنی بدترین اور بہترین حالت میں ہونا

سوال پیدا ہوتا ہے کہ عالم یا کائنات جس وقت جس حالت میں ہے، کیا اس کا اس وقت اس سے بہتر اور بلند تر حالت میں ہونا ممکن ہے؟ شیخ کہتے ہیں کہ نہیں، عالم کی جو حالت جس وقت ہے وہ اس کی آخری ممکن حالت ہے، یہ اس وقت اس سے بہتر اور بدتر نہیں ہو سکتی۔ اشیا کا فاعل سے ظہور فاعل کے عین وجود کے مطابق ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کائنات کے فاعل کا عینی وجود اس نوعیت کا ہے جس سے فعل کا ظہور اسی حیثیت میں ہو سکتا تھا نہ اس سے بہتر اور بدتر، نہ برتر اور کم تر، ان کے الفاظ میں:

> ''اثر پذیر اشیا اپنے فاعل کے وجود کی حقیقت کے مطابق خارج میں ظہور پذیر

ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے اس عالم سے اعلیٰ و نادر تر کا امکان نہیں تھا'' (رسالہ شق الجیب 66)

کائنات کا مجبور یا مختار ہونا

شیخ کے نزدیک کائنات کے لئے جس میں انسان بھی شامل ہے، اختیار کا ثبوت نہیں۔ ممکنات اپنے ہر قسم کے افعال اور اختیار میں باری تعالیٰ کے ارادے اور مشیت کی تابع ہیں ممکنات کے اعمال و افعال حقیقتاً ان کے اپنے اعمال و افعال نہیں کہ وہ اس کے اپنے ارادے اور مشیت سے وجود میں آئیں۔ ممکنات میں کوئی ایسا ممکن نہیں جس کے لئے ارادے اور مشیت کا حقیقتاً ثبوت ہو۔ خالق کے افعال کے لئے مخلوق ذریعہ اور واسطہ اور افعال میں اس کی نائب ہے لہٰذا اس کے اعمال و افعال حسین اور محمود ہوں خواہ قبیح اور مذموم، سب باری تعالیٰ کے اعمال ہیں۔ اگر قبیح اور مذموم ہیں تو ان کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف نہیں ہوتی اور نہ ہونا چاہئے، لیکن اگر وہ افعال حسین اور محمود ہیں تو چونکہ تمام حسنات اور محامد کی مستحق ذات باری ہے اور اسے حمد پسند بھی ہے لہٰذا ان کی نسبت بھی اس کی طرف ہوتی ہے اور ہونی چاہئے۔ شیخ کہتے ہیں:

> ''ممکنات میں سے کسی شے کی طرف جس فعل کی بھی نسبت ہوتی ہے تو یہ اس لئے کہ وہ شے اس فعل میں اللہ کی نائب ہوتی ہے کیونکہ تمام افعال اللہ کے ہیں خواہ ان سے مذمت متعلق ہو خواہ مدح، اس تعلق میں کوئی مضائقہ نہیں۔ یہ علم صحیح سے ثابت ہے چنانچہ جو افعال مخلوق کی طرف منسوب ہیں وہ ان میں اللہ کا نائب ہے۔ اگر افعال محمود ہیں تو مدح کی وجہ سے اللہ کی طرف سے ان کی نسبت کردی جاتی ہے کیونکہ یہ اللہ کی پسند ہے کہ اس کی مدح کی جائے۔ چنانچہ جو افعال مخلوق کی طرف منسوب ہیں وہ ان میں اللہ کا نائب ہے۔ اگر افعال محمود ہیں تو مدح کی وجہ سے اللہ کی طرف سے ان کی نسبت کردی جاتی ہے کیونکہ یہ اللہ کی پسند ہے کہ اس کی مدح کی جائے۔ چنانچہ ''صحیح'' میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم سے یہ مروی ہے..... ''اور اگر ان سے مذمت متعلق ہے یا کوئی عیب لگتا ہے تو ان کی اللہ کی طرف نسبت نہیں کرتے۔''

(فتوحات مکیہ 2:258 نیز 4:318)

جبر کا مفہوم یہ ہے کہ کسی شے سے اس کی مرضی اور ارادے کے خلاف ایسا کام کرایا جائے جس کا کرنا اور

نہ کرنا دونوں اس کے لئے ممکن تھے۔ اس معنی میں مجبور پر جبر کے لئے فعل پر قدرت ضروری ہے، بغیر قدرت کے کسی شے کو اس کے کسی فعل پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ غیر ذی روح چیزیں اس لئے مجبور نہیں کہ ان میں سرے سے قدرت ہی موجود نہیں۔ عام استعمال میں جبر و اکراہ دونوں ہم معنی ہیں۔ شیخ کے نزدیک اس معنی میں ممکنات مجبور نہیں ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ممکنات میں نہ قدرت ہے نہ ارادہ، مشیت (فتوحات مکیہ 45:1) لیکن اگر جبر کے معنی فقط ہوں کسی شے سے کسی فعل کا بغیر اکراہ سرزد کرانا تو ممکنات بھی مجبور ہیں۔ انہیں اپنے اعمال و افعال میں کوئی دخل نہیں۔

کائنات میں سے کسی شے کے لئے بھی حقیقی اختیار ثابت نہیں ہے۔ تاہم انسان میں ایک قسم کا وہمی اختیار ہے یعنی اس کا یہ محسوس کرنا کہ وہ مختار ہے اور اس سے جو اعمال و افعال سرزد ہو رہے ہیں وہ اس کے ارادے اور اختیار سے سرزد ہو رہے ہیں۔ بلکہ شیخ کے نزدیک اس کی زیادہ صحیح تعبیر یہ ہے کہ یہ نہ جاننا (جاننے سے مراد وہ یقینی علم ہے جس کا ماخذ علم باری ہے) کہ اس کی ذات سے کیا سرزد ہو سکتا ہے اور ہوگا اور کیا کیا نہیں ہو سکتا اور نہیں ہوگا، اس بے علمی کی حالت میں جتنے اعمال و افعال اس سے سرزد ہوتے ہیں وہی اس کے ارادے اور اختیار سے ہیں۔ شیخ نے اپنے اس خیال کو مختلف مقامات پر واضح کیا ہے، حلم اور حلیم کے متعلق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

جرم کے بعد بندے قدرت کے باوجود مواخذے میں جلدی نہ کریں تو وہی درحقیقت حلیم ہیں کیونکہ انہیں پہلے سے علم نہیں ہے جو مواخذے سے روکے۔ اگرچہ واقعی صورت یہ نہیں ہے، بندے کا حلم اللہ کے سابق علم میں ہے۔ بندے کو حلم کے موجود ہو جانے سے پہلے اس کا شعور نہیں ہوتا اگر حلم کے قیام سے پہلے اسے علم ہو جائے تو یہ علم اس کے لئے باعث شرافت نہیں، چنانچہ اس کے بارے میں یہ صورت واقع ایسی ہے جیسے اس شخص کے بارے میں جو کسی چیز کو اختیار کرنے پر مجبور ہو چنانچہ (حلم کو) اختیار کرنے کی مدح جبھی ہو سکتی ہے کہ اسے اختیار کرنے میں اس سے جبر کا علم سلب ہو جائے اس لئے جبر اور اختیار میں تناقض ہے..... اب ہر شخص کو معلوم ہو جائے گا کہ اختیار سے کیا مراد ہے اور سمجھ لے گا کہ دونوں وجودوں میں بغیر اکراہ کے جبر ہے اور وہ مجبور ہے نہ کہ مکرہ۔
(فتوحات مکیہ 35:2)

”اس وہمی اختیار کے تحت افعال و اعمال کا کسب اور صدور بندوں ہی سے متعلق ہے۔ وہی سبب اور ذریعہ ہیں اور ان سے انہیں ایک قسم کا تعلق ہے اس تعلق کی وجہ سے وہ ان کے اعمال و افعال سمجھے جاتے ہیں۔ شیخ کے نزدیک بندوں سے افعال کا یہی تعلق اور اوامر و نواہی کی بنیاد ہے۔ اگرچہ ارادہ، مشیت، ہدایت اور گمراہی باری تعالیٰ کے قبضے میں ہے۔ شیخ کے لفظ ہیں

”امر (الٰہی) نے ایک قسم کا فعل تمہارے لئے بھی مقرر کیا ہے اور فعل کی نسبت

تمہاری طرف باعتبار کسب اور سبب کے ہے نہ کہ خلق کے اعتبار سے، چنانچہ شے کی نسبت جیسے سبب کی طرف ہوتی ہے اسی طرح سبب مقرر کرنے والے کی طرف بھی ہوتی ہے.....حق سبحانہ تعالیٰ نے تمہارے لئے فعل ثابت کیا ہے امر و نہی کو متعلق کرنے کے لئے اور ارادہ، مشیت، ہدایت اور ضلالت اپنے ہاتھ میں رکھی۔'' (القول النفیس 6)

کائنات کی وحدت، کثرت اور امتیاز

ممکنات میں وجود باری کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہے اسی صلاحیت کی وجہ سے وہ ظاہر اور موجود ہوئیں خود ان کی اپنی خصوصیت ظلمت اور عدم ہے جو باقی رہتے ہوئے مستور اور غائب ہو جاتے ہیں اور باری تعالیٰ کا وجود ظاہر اور نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہ وجود واحد ہے اس میں نہ کسی قسم کی کثرت ہے نہ کسی قسم کے امتیازات اور اختلافات اور وہی سب میں نمایاں ہے۔ فرماتے ہیں

''اور (اللہ تعالیٰ نے) فرمایا ہے کہ وہ ہر شے کو (یعنی عالم کی) محیط ہے اور کسی شے کو محیط ہونا اس شے کو مستور کر دیتا ہے لہٰذا محیط ظاہر ہوگا نہ کہ وہ شے۔ کیونکہ اس کا احاطہ اس کے ظہور سے مانع ہے چنانچہ یہ شے جو عالم ہے، محیط کے لئے ایسا ہے جیسے جسم کے لئے روح اور محیط ایسا ہے جیسے روح کے لئے جسم، جو وجوداً احد ہے۔ یہ محیط ظاہر ہے اور دوسرا غائب، جو اس احاطے کی وجہ سے مستور ہے اور یہی عالم کی ذات ہے۔'' (فتوحات مکیہ 151:2)

لہٰذا اشیاء کے محسوس اختلافات اور امتیازات کی وجہ یہ وجود نہیں ہو سکتا اس لئے ان اختلافوں کی توجیہ کے لئے قابلوں کا مختلف ہونا ضروری ہے۔

''معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی شے سے جس کی ذات واحد ہو اور اس سے مختلف آثار کا ظہور ہو، تو اس کی وجہ ان آثار کے قبول کرنے والے ہیں نہ کہ خود وہ شے'' (فتوحات مکیہ 458:2)

چنانچہ ان اختلافات و امتیازات کے علت خود ممکنات کے اعیان ہیں (فتوحات مکیہ 160:2) انہی اعیان قابلہ کی کثرت نے حق تعالیٰ کے فعل یا اس کی شان میں تعدد و تکثر پیدا کر دیا ہے (فتوحات مکیہ 160:2) اسی سلسلے میں ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

''چنانچہ حق تعالیٰ کے اعتبار سے شان واحد ہے اور عالم کے قوابل کے اعتبار سے

کثیر ہے۔ اگر وجوداُوہ محصور نہ ہوتی تو میں کہتا کہ وہ غیر متناہی ہے''
(فتوحات مکیہ 564)

یہ بیان ہو چکا ہے کہ اعیان ممکنہ اپنے مرتبہ ثبوت میں مختلف اور ممتاز ہیں اور ان کے اس اختلاف و امتیاز کی وجہ ان کی مختلف ذاتی صلاحیتیں اور استعدادیں ہیں اور ان کی وجہ ہی سے خود وجود اور ظہور میں اختلاف اور امتیاز پیدا ہوا ہے۔ کیونکہ مظاہر کے اختلافات اور امتیازات ظہور میں بھی اختلاف اور امتیاز پیدا کر دیتے ہیں چنانچہ ان مظاہر کی صلاحیتوں کے اختلافات اور ان کی نوعیتوں نے وجود باری کو کہیں عرش کی صورت میں نمایاں کیا اور کہیں کرسی کی صورت میں۔ کہیں یہ وجود آسمان کی صورت میں ظاہر ہوا اور کہیں زمین کی صورت میں وغیرہ۔ اس کی توضیح یوں کرتے ہیں۔

''اس ظاہر میں جو شہادت ہے یہ اس شے کا اثر ہے جو غیب سے موصوف ہے اور عالم کی عین حقیقتوں نے اپنی استعدادوں کی وجہ سے اس شے میں جو ان میں ظاہر ہے وہ اثرات پیدا کیے ہیں جو ان کی حقیقتوں سے متعلق ہیں۔ لہٰذا محیط میں جو حق تعالیٰ ہے ان کی صورتیں ظاہر ہوئیں۔ کسی کو عرض کہا گیا کسی کو کرسی، کچھ افلاک ہوئے کچھ ملائکہ، کچھ عناصر ہوئے اور کچھ موالید، اور احوال و اوصاف کا عروض ہوا حالانکہ واقع میں صرف اللہ ہے۔'' (فتوحات مکیہ 2:151)

عالم ذات باری کے ظہور کے لحاظ سے واحد ہے، اعیان ممکنہ کی کثرت اس وجود ظاہر میں حقیقی کثرت اور تعدد نہیں پیدا کرتی۔ جیسے انسانی صورت شخصی طور پر واحد ہے اور اس کا ظہور متعدد عیون میں ہے مثلاً ہاتھ، پاؤں، سینہ اور سر میں، اسی طرح مختلف قوتوں میں مثلاً وہم و خیال اور فکر میں، لیکن مظاہر کا یہ تعدد اور تکثر انسانی صورت میں تعدد اور تکثر نہیں پیدا کرتا۔

ہر عین دوسرے عین سے مغائر ہے اس وجہ سے باوجود وحدت کے عالم کی صورتوں میں اختلافات رونما ہوا جیسے انسان کی صورت میں باوجود اس کی وحدت کے اختلاف ہے اس کے ہاتھ پاؤں نہیں، سر سینہ نہیں، آنکھ کان نہیں، عقل، فکر اور خیال نہیں۔ وہ ان محسوس اور معنوی صورتوں کی وجہ سے متعدد اور مختلف ہے اور اس کے باوجود اسے واحد کہا جاتا ہے اور یہ سچ ہے، اور اسے کثیر بھی کہا جاتا ہے اور یہ بھی سچ ہے۔'' (فتوحات مکیہ 2:151)

اشیاء کی کثرت عالم کی وجودی وحدت میں اسی طرح مخل نہیں جس طرح سے افراد و اشخاص کی کثرت ماہیت کلیہ کی وجودی وحدت میں مخل نہیں۔ لہٰذا اعیان کی کثرت کے باوجود عالم جو باری تعالیٰ کا ظہور ہے وجوداً واحد ہے۔ بیشک زید، عمرو نہیں، وہ انسان ہیں اور عین انسان ہیں۔ (فتوحات مکیہ 2:459)

شیخ کے نزدیک افراد و اشخاص کے ظہور کی وجہ اس کی نوعی حقیقتوں کی خاص خاص صلاحیتیں اور استعدادیں

ہیں۔ نوعی حقیقتوں میں مختلف شخصی شکلوں، رنگوں اور مقداروں کو قبول کرنے کی صلاحیتیں مضمر ہیں۔ ان حقیقتوں پر وجود باری کا انعکاس ہوتا ہے تو ان کی یہ خصوصی صلاحیتیں بھی نوعی حقیقتوں کے بدلے بغیر ظاہر اور موجود ہو جاتی ہیں۔ ان ہی خاص خاص صلاحیتوں کا ظہور اور وجود افراد اور اشخاص کا ظہور ہے۔

> ''اللہ نوع پر اس کی نوعی حیثیت میں جلوہ فگن ہوا اور اس کی نوعی حیثیت نہیں بدلی ..... پھر اس نوع کے لئے ان مختلف صورتوں میں جنہیں اس کی ذات متعالیہ چاہتی ہے وہ ظہور فرماتا ہے چنانچہ نوع کے لئے افراد میں ان کے وزن اور قدر کے مطابق صورتوں کا اختلاف رونما ہوتا ہے۔ اگر نوع میں شکل، رنگ اور مقدار کے اعتبار سے نوعی خصوصیات کے زوال کے بغیر تبدیلیوں کی استعداد نہ ہوتی تو وہ ان تغیرات کو قبول نہ کرتی اور اس کا وجود ایک ہی صورت کے ساتھ ہوتا۔''
> (فتوحات مکیہ 459:2)

صفات جسم کا اختلاف

بعض اجسام ایک شکل اور ایک رنگ رکھتے ہیں بعض دوسرا رنگ اور دوسری شکل۔ شیخ کے نزدیک اس کے دو سبب ہیں۔ بعض رنگوں اور شکلوں کے اختلاف کی وجہ خود جسم میں یعنی ان کے رنگ اور شکل کے مختلف ہونے کی وجہ احساس اور ادراک کا اختلاف نہیں ہے بلکہ چونکہ ایک جسم ایک خاص رنگ اور ایک خاص شکل رکھتا ہے اور دوسرا دوسری خاص شکل اور دوسرا رنگ، اس لئے ہر ادراک اور احساس رکھنے والا مجبور ہے کہ اسی رنگ اور اسی شکل کا ادراک اور احساس کرے۔ بعض رنگوں اور بعض شکلوں کے مختلف ہونے کی وجہ ادراک اور احساس کا اختلاف ہے، خود جسم کو اس اختلاف میں کوئی دخل نہیں۔ ایک احساس کے تحت، ایک رنگ اور شکل کا ادراک ہوتا ہے اور دوسرے احساس کے تحت دوسرے رنگ اور دوسری شکل کا۔ ان دونوں صفتوں کے علاوہ تمام بقیہ صفتیں احساس اور ادراک کے تابع ہیں۔ انہیں اجسام کی اپنی خصوصیتوں سے کوئی تعلق نہیں۔ چنانچہ خفت اور ثقل، لطافت اور کثافت، کدورت اور صفائی، نرمی اور سختی وغیرہ سب احساس کرنے والوں کے حواس کے اختلاف پر موقوف ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ کوئی جسم ایک شخص کے لئے لطیف ہو اور وہی جسم کسی دوسرے کے لئے کثیف۔ ایک چیز ایک شخص کے لئے حار ہو اور دوسرے کے لئے بارد۔ شیخ اکبر اس کی وضاحت میں فرماتے ہیں:

> ''رنگ، شکل، ثقل، لطافت، کثافت، کدورت، صفائی، نرمی، سختی اور دوسرے ان جیسے عوارض جسم کے اسباب مختلف ہیں۔ رنگ دو قسم کے ہیں، کچھ رنگین اجسام

سے قائم ہوتے ہیں اور کچھ رنگین اجسام سے قائم نہیں ہوتے بلکہ دیکھنے والے کی نظر کو محسوس ہوتے ہیں جس کی وجہ شکلوں کا اختلاف ہوتا ہے اور وہ اثرات ہوتے ہیں جنہیں روشنی جسم میں پیدا کر دیتی ہے۔ اس لئے کہ روشنی سے ادراک ہوا کرتا ہے۔ رنگوں کی طرح شکلیں بھی دو چیزوں سے متعلق ہیں۔ حامل شکل سے اور ادراک کرنے والے کے احساس سے۔ ان کے علاوہ دوسرے عوارض جسم کا تعلق نہ تو خود عوارض سے ہے نہ ان کے معروضات یعنی اجسام طبیعہ سے بلکہ ان کا تعلق ادراک کرنے والی ذات سے ہے'' (فتوحات مکیہ 254:3)

اگرچہ صورتوں کے تغیر اور اختلافات کا مدار ان صلاحیتوں اور استعدادوں کے اختلاف پر ہے جن پر حقائق ممکنہ یا اعیان ثابتہ مشتمل ہیں لیکن عالم اسباب میں ان کا ظہور طبعی علل واسباب کے تحت ہوتا ہے۔ کائنات میں حرکت کا مستمر اور مسلسل وجود ہے اس حرکت سے کائنات میں استحالے یا انقلاب و تغیر کا ایک متواتر عمل شروع ہو جاتا ہے۔ اس کو یوں بیان کیا ہے:

''اللہ نے خلا کو عالم سے آباد کیا تو وہ اس سے بھر گیا۔ اس میں حرکت پیدا کی تاکہ بعض بعض میں مستحیل ہو سکیں اور طبعی استحالات و تغیرات سے اس میں اختلاف صور پیدا ہو۔ عالم سے جس خلا کو پُر کیا ہے اس کا بھی استحالہ ہوا ہے چنانچہ استحالہ ہمیشہ جاری رہے گا''۔ (فتوحات مکیہ 254:3)

ان استحالات و انقلابات کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ بہ مصداق ''کل یوم ہوفی شان'' باری تعالیٰ کے شئون غیر محدود ہیں اور ہر شان ایک تغیر ہے اور ایک استحالہ۔ اگرچہ یہ استحالے اور انقلاب یکساں نہیں۔ بعض واضح ہوتے ہیں اور بعض خفی، کچھ محسوس ہوتے ہیں اور کچھ قطعاً غیر محسوس۔ (فتوحات مکیہ 254:3)

ان طبیعی استحالوں اور انقلابوں سے مختلف صورتیں اپنی مختلف استعدادوں اور صلاحیتوں کے ساتھ ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔

کائنات میں ترتیب اور تعاقب

اشیائے ممکنہ کے وجود اور ظہور میں اور نہ صرف ظہور، وجود ہی میں بلکہ وجود کے علاوہ دوسری صفتوں سے موصوف ہونے میں بھی جو ترتیب و تعاقب ہے کہ بعض اشیاء بعض سے مقدم ہیں اور بعض سے مؤخر اور بعض کی معاصر اس کی وجہ ذات باری نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کے وجود کو تمام اشیا سے یکساں تعلق ہے۔ اس کے وجود کی

ضوفشانی اور انعکاس سب کے لئے برابر ہے بلکہ اس ترتیب اور تعاقب کی وجہ خود ممکنات کی اپنی استعدادیں اور صلاحیتیں ہیں (فتوحات مکیہ 280:3) اس سے متعلق ایک اور جگہ لکھتے ہیں

''بدء (یعنی خلق) ایسی حالت ہے جو خالق کے ساتھ ہے اور یکساں قائم ہے۔ اس اعتبار سے اس میں کوئی انقطاع نہیں ہے۔ وجود کے عطا کرنے والے کے لئے ممکنات کی ترتیب کی قید نہیں۔ اس کی (سب سے) یکساں نسبت ہے۔ بدء ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، چنانچہ ممکنات میں سے ہر ایک کے لئے خلق کے اعتبار سے وہی اولیت ہے۔ ممکنات کی باہم نسبت سے تقدم و تاخر متعین ہوتا ہے۔ نہ کہ حق سبحانہ کے اعتبار سے۔'' (فتوحات مکیہ 55:2)

یہ صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کے علم میں ہے کہ کون سی چیز کس وقت ظاہر ہوگی لیکن خود یہ علم اس تعاقب اور ترتیب کی علت نہیں ہے کیونکہ جیسا کہ گزر چکا ہے، علم معلوم کا تابع ہے نہ کہ معلوم علم کا۔ یہ علم ممکنات کی صلاحیتوں اور استعدادوں کا علم ہے اور واقعی کے ساتھ مطابق ہے۔ اس لئے یہ نہیں ہوسکتا کہ کوئی شے اس وقت سے پہلے موجود ہوسکے جس وقت اس کا موجود ہونا باری تعالیٰ کے علم میں مقرر ہے کیونکہ اس سے پہلے اس میں موجود ہونے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ وقت مقررہ سے پہلے موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے قبل ازیں کہ اس میں وجود قبول کرنے کی صلاحیت ہو، موجود ہوجائے، اسی مسئلے کو بیان کرتے ہیں۔

''بلکہ حق سبحانہ جن ممکنات کے متعلق جانتا ہے کہ ان کے وجود کے لئے گزشتہ کل کی قید ہے، یہ ممکن نہیں ہے کہ انہیں آج پیدا کر دے۔ یا آئندہ کل اس لئے کہ زمانے کا تعین خلق کا نتیجہ ہے۔ قدروں کا مطالبہ مخلوقات کا ذاتی ہے جن کے وجود کے لئے زمانے کی قید ہے انہیں اس زمانے کے اعتبار سے خلق کیا جن کے وجود کے لئے کسی خاص حالت کی قید تھی انہیں اس حالت کے لحاظ سے پیدا کیا اور جن کے وجود کے لئے کسی خاص صفت کی قید تھی انہیں اس صفت کے ساتھ خلق کیا۔'' (فتوحات مکیہ 60:2)

ممکنات میں خود ایسی صلاحیتوں اور استعدادوں کا ہونا جن کی وجہ سے ان میں تعاقب و ترتیب پیدا ہو، ضروری ہے اور اس کی وجہ ذات باری نہیں بلکہ خود ممکنات ہیں یہ گزر چکا ہے کہ ممکنات غیر محدود اور غیر متناہی ہیں۔ غیر متناہی اور غیر محدود کا اپنی غیر محدود اور عدم انتہا کے ساتھ دفعتاً موجود ہوجانا محال ہے۔ دفعتاً وجود اور ظہور محدود اور متناہی ہوجاتا ہے کیونکہ ان کے موجود ہوجانے کے بعد یہ حکم ضروری ہے کہ یہ ایسے کل ممکنات ہیں جو موجود ہوسکتے تھے اور اب کوئی ممکن وقوع پذیر نہیں ہوگا بلکہ اب کوئی ممکن رہا ہی نہیں یعنی اس کے وجود کی انتہا ہوگئی

ہے۔ غیر محدود ہوتے ہوئے محدودیت صریح تناقض ہے جو محال ہے۔ ذات باری اپنی ایجاد اور تکوین سے اسے ممکن نہیں بنا سکتی لہٰذا وجوداً ممکنات کا تعاقب اور ان کی ترتیب خود ان کی غیر محدودیت کا اقتضا ہے۔ اس میں کسی دوسرے کو دخل نہیں۔

> ''اللہ اپنی ذات کے اعتبار سے فاعل ہے تو یہ لازم نہیں کہ اس سے عالم کا فوری صدور ہو، کیونکہ ممکنات غیر متناہی ہیں۔ وہ وجود میں ترتیب کے ساتھ ہی آ سکتی ہیں۔ (یعنی بلا ترتیب موجود ہو جانا) بالذات محال ہے اور جو شے بالذات محال ہو اس میں اس وجہ سے کہ کل کو وجود میں لے آنے سے فاعل قاصر ہے، ترتیب دینا فاعل کی صفت نہیں کیونکہ اس کے لئے کل ہے ہی نہیں۔ یہ تو بالذات محال ہے اور حقیقتوں میں تبدیلی نہیں ہوا کرتی۔ ممکنات میں جو ترتیب ہے وہ خود ممکن کی ذات کی عطا کی ہوئی ہے۔ حق تعالیٰ کی ذات نے وجود عطا کیا ہے اور یہ یہی ہے کہ ممکن کی ذات کا نور تجلی پر واقع ہونا کہ وہ اپنے آپ کو پہچان لے اور ان چیزوں کو دیکھ لے جن پر نور پھیلا ہے ان کا نام وجود ہے۔'' (فتوحات مکیہ 425:4)

کائنات کا حدوث اور قدم

یہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ باری تعالیٰ کے مرتبہ ذات میں عالم کی ہستی نہیں ہے۔ یہ ایسا مرتبہ ہے کہ جس میں ذات ہے اور اس کے ساتھ کچھ نہیں۔ یہ بھی بیان کر دیا گیا ہے کہ ذات باری کے مرتبہ وجود میں بھی عالم موجود نہیں لہٰذا عالم اس کے مرتبہ وجود سے بھی متعلق نہیں۔ عالم کا تعلق اس کے مرتبہ اسماء وصفات سے ہے اور اسماء وصفات باری تعالیٰ کی ذات موجودہ کے اعتبارات اور اس کی نسبتیں ہیں چونکہ اعتبارات اور نسبتیں مرتبے میں وجود باری سے مؤخر ہیں اس لئے عالم بھی مرتبے کے اعتبار سے وجود باری سے مؤخر ہے۔ فرمایا:

> ''اگر عالم کے وجود میں حق تعالیٰ کی ذات کو دخل ہوتا نہ کہ نسبتوں کو، تو عالم وجوداً حق تعالیٰ کے برابر ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے نسبتیں اللہ کا ازلی حکم ہیں جو چاہتی ہیں کہ عالم کا وجود حق تعالیٰ کے وجود سے مؤخر ہو، لہٰذا عالم کو حادثات کہنا صحیح ہے۔'' (فتوحات مکیہ 425:4)

چونکہ عالم کا تعلق ذات باری کی نسبتوں سے ہے اور اس تعلق میں کسی حرکت یا متحرک کا اعتبار نہیں اور زمانے کا استنباط اور استخراج حرکت اور متحرک سے ہوتا ہے۔ (فتوحات مکیہ 2:456-458)

چونکہ عالم کا تعلق ذات باری کی نسبتوں سے ہے اور اس تعلق میں کسی حرکت یا متحرک کا اعتبار نہیں اور زمانے کا استنباط اور استخراج حرکت اور متحرک سے ہوتا ہے۔ (فتوحات مکیہ 2:456-458) لہٰذا زمانہ خود عالم کے تحت ہے دوسرے لفظوں میں بدء (ابتداء، آفرینش) کے معنی ہیں خود ذات موجد کے تقاضے سے۔ ممکنات کے وجود کا پے در پے افتتاح بلا زمانے کا پابند کیے ہوئے کیونکہ زمانہ خود جسمانی ممکنات میں سے ہے۔ چنانچہ ہر شے غیر معقول ہے بجز اس کے کہ ممکن واجب کی ذات کے ساتھ مربوط ہو' (فتوحات مکیہ 2:55)

لہٰذا جہاں تک زمانی تحدید کا تعلق ہے عالم اس سے ویسا ہی بری ہے جیسا کہ خود باری تعالیٰ۔ نہ عالم کی کوئی زمانی ابتدا ہے نہ باری تعالیٰ کی۔ ذات باری سے کوئی چیز زماناً مقدم، نہ عالم سے۔ ذات اور عالم دونوں اول ہیں۔ ایک کا اول ہونا بعینہٖ دوسرے کا اول ہونا ہے۔ کہتے ہیں۔

> "ہمارے نزدیک کل عالم صرف اللہ کے ساتھ مقید ہے اور اللہ حدود و قیود سے برتر، لہٰذا جو شے اس کے ساتھ مقید ہے، وہ بھی اس برتری میں اس کی تابع ہے۔ حق کا اول ہونا اس مقید کا اول ہونا ہے کیونکہ حق کی اولیت عالم کے بغیر نہیں (صرف) اس کی طرف اولیت کی نسبت اور (تنہا) اس کے ساتھ وصف صحیح نہیں بلکہ سب اسمائی نسبتیں اسی طرح ہیں" (فتوحات مکیہ 2:55)۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ایک وجود صرف (محض) ہے، اس میں کسی قسم کا عدم نہیں۔ دوسرا ذاتاً معدوم ہے اور اس پر وجود طاری ہے۔" (فتوحات مکیہ 99-100)

باری تعالیٰ کے درجات ازلاً اور ابداً مستمر اور غیر متناہی ہیں کیونکہ باری تعالیٰ میں تجلیات کا محل اس کے یہی درجات ہیں اور تجلیات کی کوئی حد و انتہا نہیں۔ ذات باری تعالیٰ ہر درجہ یا تجلی عالم کا ایک درجہ ظہور ہے۔ اس لئے خود عالم کے درجات بھی مستمر اور غیر محدود ہیں۔ قدیم اس کو کہتے ہیں جو مستمر اور غیر محدود ہو لہٰذا عالم بھی ازلاً ابداً قدیم ہے کہ عالم کی قدامت کسی شخصی درجے کے اعتبار سے نہیں بلکہ نوعی درجات کے اعتبار سے ہے۔ چنانچہ نوعی طور پر عالم ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ نہ اس کی ابتدا نہ انتہا لیکن اس ہر شخصی درجہ اور ہر جزئی مرتبہ حادث ہے۔ اس کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی مگر خود ان درجات کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ شیخ اکبر اس سلسلے میں فرماتے ہیں:

حق کے درجات کی کوئی نہایت نہیں کیونکہ اس کی تجلی انہی میں ہوتی ہے اور تجلی کی انتہا نہیں، گویا بقائے عالم کی کوئی انتہا نہیں..... دونوں طرفوں میں یعنی نہ ازل میں ہے نہ ابد میں جن کا (خود) ظہور اس شے کے اعتبار سے ہے جو ان میں ہے یعنی عالم۔ یعنی عالم سے اگر عالم زائل ہو جائے تو ازل اور ابد میں امتیاز نہ رہے۔ جیسا کہ واقع ہے، چنانچہ حق تعالیٰ کے اعتبار سے بدء نہیں اور بدء کی اس کے اعتبار سے نفی بھی اس کے درجات میں سے ایک درجہ ہے جس کی بنا پر وہ عالم کی مشابہت سے بلند ہے، عالم کے درجات جو بعینہٖ اس کے درجات ہیں، ان کے ابد کی انتہا

نہیں، گو عالم کا نزول ان میں سے کسی ایک درجے میں ہوتا ہے اور وہی درجہ عالم کی ابتدا ہے بلکہ ان میں (سے کسی ایک درجہ میں) عالم کے ظہور کی ابتدا ہے۔'' (فتوحات مکیہ 178:3)

حدوث وقدم عالم کے وجود کے اعتبار سے ہے اس کی مثال اور عملی صورت کا جہاں تک تعلق ہے، عالم قدیم ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا علم ازلی اور ابدی ہے (فتوحات مکیہ 100:1) اور عین ذات ہے اس میں نہ تدریج ہے نہ تعاقب اور ذات باری شخصی حیثیت میں قدیم ہے لہٰذا عالم کی مثال جو عالم کی علمی صورت ہے شخصی طور پر قدیم ہے (فتوحات مکیہ 132:1) اس سے ایجاد اور خلق کا تعلق نہیں، ایجاد وخلق کو موجود بنانا ہے اور عالم مثال باری تعالیٰ کے مرتبہ علم میں ثبوت رکھتا ہے نہ کہ وجود۔

عالم برزخ اور عالم آخرت

یہ بیان ہو چکا ہے کہ عالم استحالات اور تغیرات کا لامحدود سلسلہ ہے..... نہ حیات فنا ہونے والی شے ہے نہ عالم ختم ہونے کی چیز۔ موت فنا نہیں بلکہ حیات کے ایک نئے استحالے اور تغیر کی ابتدا ہے۔ عالم آخرت موجودہ عالم کا انقطاع نہیں بلکہ عالم کے جدید تغیر اور استحالے کا افتتاح ہے، اس افتتاح کے بعد بھی استحالات کا سلسلہ برابر جاری اور قائم رہتا ہے'' جن اہل اللہ کو اللہ نے باطن میں عیاناً مشاہدہ کرا دیا ہے انہیں دنیا کے آخرت میں استحالے کا اور پھر آخرت کے یکے بعد دیگرے استحالات کا علم ہے (یہ اس طرح کا استحالہ ہے) جس طرح عالم کا دنیا میں استحالہ ہوا۔'' (فتوحات مکیہ 3-253)

حیات دنیوی، حیات برزخی اور حیات اخروی میں زندگی کی تقسیم انسان اور جنات کے لحاظ سے ہے۔ اگر یہ نہ ہوں تو پھر آخرت اور اس عالم میں کوئی امتیاز نہیں اور نہ عالم برزخ کی کوئی ضرورت ہے۔ وضاحت فرماتے ہیں:

> ''اگر ہم نہ ہوتے تو آخرت اور دنیا میں امتیاز رہتا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم میں سے اس نسبت میں صرف انسان اور جنات کا لحاظ کیا ہے۔ انسانوں کے لئے اپنے اسم ظاہر کی بنا پر ظہور قرار دیا اور اسم باطن کی بنا پر جنات کے لئے اخفا مقرر کیا، ان کے باہر دوسری سب چیزیں ان کے (تابع) اور مسخر ہیں۔''
> (فتوحات مکیہ 253:3)

سب سے پہلے ہمارا ظہور اسی زندگی کے ساتھ اس عالم میں ہوا ہے لہٰذا اس عالم کو ''دار دنیا'' اور ''دار اولیٰ'' کہا جاتا ہے اور اس زندگی کو حیات دنیوی، اس زندگی اور بعد الحشر زندگی کی درمیانی مدت، برزخی

یعنی درمیانی اور وسطی زندگی ہے جس کا مقام عالم برزخ ہے۔ برزخی زندگی سے ان صورتوں کا بدل جانا جن میں حشر ونشر ہوگا، اخروی زندگی ہے اور عالم آخرت اس زندگی کا مقام ہے کیونکہ موجودہ زندگی کے اعتبار سے وہ دوسرا عالم اور دوسری زندگی ہے۔ (فتوحات مکیہ 253:1)

شیخ کے نزدیک جس حیات میں ضعف واضمحلال نہیں وہ اخروی حیات ہے۔ موجودہ زندگی میں جو چیزیں معنوی اور تخیلی ہیں عالم آخرت میں محسوس اور واقعی ہوجائیں گی لیکن دنیوی زندگی کے بغیر اخروی زندگی ممکن نہیں۔ اخروی زندگی کے لئے خاص قسم کی تربیت اور خاص نشوونما کی ضرورت ہے تاکہ اس زندگی کے لئے جو طاقت اور تحمل درکار ہے وہ حاصل ہوجائے۔ چنانچہ عالم برزخ اصل میں تربیت گاہ ہے عالم برزخ کی تشریح اور افادیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

انسان دنیا کے بطن میں ہے اور اس کا زمانہ پیری ماہ ولادت ہے اور اسے دنیا اپنے بطن سے برزخ میں پہنچا دیتی ہے۔ یہ آخرت کی منزلوں میں سے سب سے پہلی منزل ہے۔ اس میں انسان روز حشر تک اسی طرح تربیت پاتا ہے۔ جیسے بچہ۔ یہ (وقفہ) چالیس کے برابر ہے یعنی اس زمانے کے برابر جس میں رسولوں کی بعثت ہوتی ہے جو امور الٰہی کے علم میں سب عالم سے زیادہ کامل ہیں، چنانچہ دار کرامت (آخرت) میں وہ ایسی قوت حاصل کر لیتے ہیں جس کے بعد ضعف نہیں۔ چنانچہ یہاں جن چیزوں کا ان کے خیال میں معنوی وجود ہوتا ہے، وہاں ان کا وجود حسی ہوجاتا ہے'' (فتوحات مکیہ 253:1)

شیخ کے نزدیک ممکنات سب کے سب خیالی ہیں۔ اس لئے حیات دنیوی ہو یا حیات برزخی یا اخروی، ان سب کی ہستی خیالی ہے۔ تاہم ان میں باہم فرق ہے۔ اگر ان میں فرق نہ ہوتا تو ان میں اختلاف اور امتیاز کے کوئی معنی نہیں تھے۔ علاوہ ازیں بغیر فرق کے تغیر اور استحالہ بھی بے معنی ہوجائے گا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ دنیوی زندگی ایک خواب ہے اور موت احساس بیداری کے ساتھ اس خواب کے انقطاع کا شعور اور یہ بیداری حقیقتاً خود بھی خواب ہی ہے جہاں سے برزخی حیات کا دوسرا خواب شروع ہوتا ہے۔ جو حشر کی بیداری پر ختم ہوتا ہے۔ چونکہ اسی طرح کی خواب آسا تبدیلیاں یکے بعد دیگرے مسلسل ہوتی رہتی ہیں اور ان خوابوں میں سے کسی خواب پر بھی خواب کا گمان نہیں ہوتا گویا یہ مسلسل زندگی اور اس کے احوال خواب در خواب ہیں اور ہر ایک اپنی جگہ واقعہ بھی۔ موت سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''وہ (یعنی موت) دنیوی زندگی کی حالت کے اعتبار سے بیداری ہے جب اخروی زندگی میں مبعوث ہوں گے تو مبعوث شخص کہے گا ''ہمیں ہمارے خواب سے کس نے اٹھایا؟'' بعد الموت کے وقفے میں اس کی ہستی ایسی ہوگی جیسے سوتے میں سونے والے کی..... باوجودیکہ صاف شریعت نے اس کا نام بیداری

رکھا ہے۔ اسی طرح جس حالت میں تم ہو گے اس سے منتقل ہونا ناگزیر ہے۔"
(فتوحات مکیہ 313:2)

زمان اور ازل

شیخ کے نزدیک زمانے کے دو مفہوم ہیں ایک تو یہی عام مفہوم جس کی آفتاب کے طلوع وغروب سے حد بندی ہوتی ہے اور دن، رات، ماہ و سال، اس کے اجزا ہیں۔ اس مفہوم کے اعتبار سے زمانے کا استخراج فلک الافلاک یا دوسرے افلاک یا دوسرے متمیزات کی حرکت سے ہوتا ہے۔ اس معنی میں زمانے کا عینی وجود نہیں (فتوحات مکیہ 546:3) بلکہ طبعی اجسام کا ایک عرض ہے۔

"زمان و مکان بھی طبعی اجسام کے عوارض ہیں مگر زمانہ وہمی شے ہے اس کی کوئی ہستی نہیں۔ افلاک اور دوسری متمیز چیزوں کی حرکت سے اس کا ظہور ہوتا ہے۔ جب ان سے متعلق لفظ "کب سے سوال ہو" (فتوحات مکیہ 458:2)

چونکہ ہر موجود زمانے کا معروض ہے اور دوسرے موجودات کے اعتبار سے کوئی نہ کوئی زمانی نسبت، تقدم، تاخر اور معیت کی حامل ہے۔ اگر زمانہ خود کوئی حقیقی وجود رکھتا، تو خود اس کے لئے بھی دوسرے موجودات کے اعتبار سے ان نسبتوں میں سے کوئی نہ کوئی نسبت حاصل ہوتی۔ اس کے معنی یہ ہوتے کہ خود زمانے کے لئے ایک دوسرا زمانہ درکار ہوتا وعلیٰ ہٰذا القیاس (فتوحات مکیہ 325:1)

جس طرح بعض اشیاء دوسری اشیاء سے زماناً مؤخر ہیں اسی طرح باری تعالیٰ سے بھی مؤخر ہیں اور باری تعالیٰ ان سے زماناً مقدم ہے۔ گویا عالم کے ساتھ باری تعالیٰ بھی زمانی نسبت سے موصوف ہے، لیکن اس کا یہ موصوف ہونا اس کی ذات کا اعتبار نہیں کیونکہ زمانے کا استنباط جسمانی ممکنات سے ہوتا ہے اور وہ ذات باری سے ذاتاً مؤخر ہیں۔ اس لئے عالم کو زمانی نسبت باری تعالیٰ کے ان احکام کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے جو عالم میں جاری ہیں اور خود باری تعالیٰ عالم کے احکام کی بنا پر اس نسبت سے موصوف ہوتا ہے۔

"رب، مربوب کے لئے زمانہ ہے اور مربوب رب کے لئے کیونکہ ہر ایک کے لئے جو حکم بھی ثابت ہوتا ہے وہ دوسرے کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اس بنا پر کہ ہر ایک کے لئے کہا جاتا ہے کہ "اس کی مثل کوئی شے نہیں" کوئی بھی ایک دوسرے کے لئے زمانہ نہیں ہو سکتا کیونکہ باہم نسبت ختم ہو گئی مگر ہر ایک کے لئے یہ صورت اس کی ذات کے اعتبار سے ہے نہ کہ احکام کے اعتبار سے۔ جب احکام

کالحاظ کیا جائے جوحق کے عالم کے ساتھ اور عالم کے حق کے ساتھ وابستہ ہیں۔
تو یہ صحیح ہے کہ ہر ایک کے احکام دوسرے کے لئے زمانہ ہوجائیں گے"
(فتوحات مکیہ 547:3)

اس وہمی نسبت سے قطع نظر واقع میں ذات باری کے لئے عالم کے اعتبار سے نہ قبلیت ہے نہ معیت اور بعدیت کیونکہ جن چیزوں پر یہ اعتبارات موقوف ہیں وہ مخلوق ہیں اور باری تعالیٰ غیر مخلوق ہے۔ دونوں میں حقیقی امتیاز یہ ہے کہ ایک وجود صرف (محض) ہے اور ہمیشہ سے ہست، اور دوسرے کی ہستی عدم سے پیدا ہے ان دونوں وجودوں میں ایک وہمی امتداد اور وہمی خلا یا فصل حائل ہے (فتوحات مکیہ 1:99--10، 128)

ممکنات کے لئے زمانے کی جو حیثیت ہے وہی باری تعالیٰ کے لئے ازل کی ہے جس طرح زمانہ عینی وجود نہیں رکھتا اسی طرح سے ازل کا کوئی عینی وجود نہیں ہے (فتوحات مکیہ 4:2 نیز 324:1) باری تعالیٰ کو ازلی کہنے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے کوئی چیز مقدم نہیں اور یہ سلبی اور عدمی مفہوم ہے اور محض وہمی (رسالۃ الحروف 207)۔ خود اس کا تصور بھی عالم پر موقوف ہے۔ اگر عالم نہ ہوتا تو باری تعالیٰ کو نہ ازلی کہا جا سکتا ہے نہ ابدی اور نہ ازل اور ابد میں کوئی امتیاز ہوتا اور نہ کوئی ان کا متعین مفہوم ہو سکتا تھا۔

شان اور فعل

زمانے کے دوسرے مفہوم کو آفات کے طلوع وغروب یا فلک الافلاک کی حرکت سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کا استنباط فعل اور تاثیر سے ہوتا ہے۔ شیخ اسے یوم شان کہتے ہیں کیونکہ اس کی تحدید باری تعالیٰ کے فعل اور شان سے ہوتی ہے۔

''ایام بہت ہیں کچھ بڑے اور کچھ چھوٹے۔ سب سے چھوٹا زمانہ فرد ہے اور ہر روز وہ ایک نئی شان میں ہے۔ اس سے متعلق ہے۔ زمانہ فرد کا نام یوم اس لئے رکھا گیا ہے کہ اسی میں شان کا حدوث ہوتا ہے، یہ صغیر ترین اور دقیق ترین یوم ہے اور سب سے بڑے کی کوئی حد نہیں ہے۔'' (فتوحات مکیہ 325:1)

باری تعالیٰ کا فعل اور اس کی شان بعینہ خلق اور تکوین ہے اسی لئے کہتے ہیں:

''کل یوم ہو فی شان'' میں شان جو کہ فعل ہے صغیر ترین دن یعنی غیر منقسم زمان فرد میں اس کی ایجاد ہے۔'' (فتوحات مکیہ 425:4)

وحدت الوجود اور اعیان ثابتہ

ڈاکٹر محسن جہانگیری (ترجمہ: احمد جاوید / محمد سہیل عمر)

یہ اصطلاح خود ابن عربی کی وضع کردہ ہے۔ وہ فکر اسلامی میں پہلے آدمی ہیں جس نے یہ اصطلاح استعمال کی۔ اپنے فلسفیانہ اور متصوفانہ مباحث میں شیخ نے اس کے معانی و مفاہیم میں گفتگو کے لئے ایک بڑا دروازہ کھول دیا۔ ان کے بعد ان کے افکار کے شارح اور مقلد دوسرے بہت سے موضوعات کی طرح اس موضوع پر بھی شیخ ہی کے دکھائے ہوئے راستے پر چلے اور یہاں بھی خوب شرح و بسط میں مشغول رہے۔ اس باب میں ابن عربی کے فکر و خیال کی توضیح اور اس کے پوشیدہ مطالب تک پہنچنے کے لئے میں پہلے انہیں کی عبارات اور اقوال نقل کروں گا۔ اس کے بعد جن مواقع پر مناسب معلوم ہوگا ان کے شارحین اور متبعین کی شرحیں اور ان حضرات کی طرف سے کئے گئے اضافے بھی بڑھاتا جاؤں گا۔

اعیان ثابتہ کا مفہوم

ابن عربی اور ان کی پیروی کرنے والوں کے یہاں اعیان ثابتہ علم حق میں قائم اشیاء کے حقائق، ذوات اور ماہیات ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ اشیاء کی علمی صورتیں ہیں جو ازل الآزال سے علم حق تعالیٰ میں ثابت ہیں.....

اعیان ثابتہ کی مختلف تعبیریں اور تعریفیں

ابن عربی اور ان کے پیچھے چلنے والوں نے اعیان ثابتہ کی مختلف تعبیریں کی ہیں۔ معنیٰ اور مقصود کی وحدت کے باوجود ان میں سے ہر تعبیر کوئی نہ کوئی نکتہ اور ہر تعریف کوئی نہ کوئی فائدہ ضرور رکھتی ہے۔ ان میں سے

چند یہ ہیں: حروف عالیات [1] اعیان ممکنات درحال معدومیت [2] حقائق موجودات جو حق تعالیٰ کے علم میں اپنے تعین کی نسبت سے عبارت ہیں۔ [3] حقائق ممکنات جو علم الٰہیہ میں ثابت ہیں [4] ظواہر کے بواطن جن کا بطون ابدی ہے۔ [5] صور عالم کہ عالم حق میں ثابت ہیں [6] علم الٰہی میں موجود معانی۔ [7] ذات الٰہی کے تعینات اور اسمائے حق کے پرتو اور صورتیں کہ تمام موجودات خارجی اپنے لازمی آثار اور ہیئتوں کے ساتھ انہیں ظلال کا پرتو ہیں۔ [8] موجودات علمیہ حق تعالیٰ [9] علم حق تعالیٰ میں ممکنات کے حقائق اور حضرت علمیہ میں اسمائے الٰہیہ کے حقائق کی صورتیں جن کا حق تعالیٰ سے مؤخر ہونا ذاتی ہے زمانی نہیں۔ [10] اعیان ثابتہ تجلیات الٰہی سے اولین انفعالی نسبت رکھتے ہیں جبکہ اسمائے حق فاعلی [11] حق تعالیٰ کے شیون ذاتیہ، [12] صور اسمائی جو حضرت علمی میں متعین ہیں۔ [13]

ابن عربی اور ان کے پیرو اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اعیان ثابتہ ''ازلی العدم'' ہیں کیونکہ ممکنات کا مسبوق بالعدم ہونا ممکنات کا وصف ذاتی ہے [14] ..... مقصود کلام یہ ہے کہ علم حق میں ثابت اور وجود علمی سے متصف ہونے کی وجہ سے یہ اعیان روز ازل خلق نہیں ہوئے، یہ فی الخارج موجود نہیں ہیں بلکہ فقط اپنے عالم یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات میں موجود ہیں۔ بنابریں اعیان کے عدم سے شیخ اکبر کا مقصود ان کا سلب مطلق نہیں ہے بلکہ وجود خارجی کا سلب، جو علمی وجود اور ثبوت کے عین مطابق ہے۔ اسی طرح اعیان کی عدم مجعولیت کا مطلب بھی یہی ہے کہ یہ وجود خارجی نہیں رکھتے۔ ظاہر ہے کہ اگر اعیان ثابتہ ازل میں ایک مستقل وجود خارجی کے حامل ہوتے تو اس سے تعدد قدماء آجاتا جو محال ہے۔ [15]

تجلی حق اور ظہور اعیان

ابن عربی کا کہنا ہے کہ اگر حق تعالیٰ اپنے اطلاق محض کے مرتبے ہی میں رہتا اور تجلی فگن نہ ہوتا تو اعیان ثابتہ ظاہر نہ ہوتے اور نتیجتاً عالم وجود سے محروم رہ جاتا۔ مختصر یہ کہ تجلی حق ہی علم الٰہی میں اعیان کے ظہور اور خارج میں ان کے احکام کے وجود کا باعث ہے۔ بنابریں اگر حق تعالیٰ کی تجلی نہ ہوئی ہوتی یعنی اگر وہ غیب محض ہی میں رہتا تو کائنات وجود میں نہ آتی.....

تجلی حق کے اقسام

حق تعالیٰ کی تجلی کی دو قسمیں ہیں: پہلی تجلی علمی غیبی جسے تجلی حبی ذاتی [16] بھی کہا جاتا ہے۔ اس تجلی کو فیض اقدس سے تعبیر کیا گیا ہے جو حضرت علمی میں اعیان ثابتہ کی صورت میں ظہور حق سے عبارت ہے..... دوسری تجلی

شہودی جو فیض مقدس کے نام سے موسوم ہے۔ اس تجلی میں حق تعالیٰ اعیان ثابتہ کے احکام و آثار میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے نتیجے میں عالم خارجی وجود میں آتا ہے۔ تجلی ثانی تجلی اول سے مرتب ہوتی ہے۔ یہ کمالات کا مظہر ہے جو تجلی اول کے ساتھ اعیان کی قابلیتوں میں مندرج ہوئی ہے۔ بعبارت دیگر کہ حق تعالیٰ پہلے اپنی تجلی ذاتی اور فیض اقدس کے ساتھ استعداد اور قابلیات [17] کی صورت میں متجلی ہوا اور خود کو مرتبہ علم میں اعیان کے رنگ میں نمایاں کیا اور اس ترتیب کے ساتھ حضرت احدیث سے حضرت واحدیت میں نزول فرما ہوا۔ پھر اس کے بعد اللہ نے اپنے فیض مقدس کے وسیلے سے اعیان ثابتہ کے احکام و آثار کو ان کی استعداد اور قابلیت کے حساب سے وجود بخشا اور کائنات کو پیدا کیا، گویا فیض اقدس حق تعالیٰ کی ذاتی تجلی ہے جو اعیان کے ظہور کا باعث ہے اور فیض مقدس وجودی تجلی جو اعیان ثابتہ کے احکام و آثار کو فی الخارج موجود کرتی ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ وجود عالم تجلی حق کی تاثیر اور اس کے فیض سے ہے [18] ..... ''ان اللّٰہ تجلیین تجلی غیب و تجلی شھادۃ [19] ..... ''فصوص الحکم'' کی اس عبارت میں اسی مضمون کا بیان ہوا ہے۔ اس کی شرح میں کاشانی نے یہ لکھا ہے کہ تجلی ذاتی غیبی ازل استعداد عطا کرتی ہے، کیونکہ اس تجلی کے ساتھ ذات حق عالم غیب میں اعیان کی صورتوں اور ان کے احوال میں ظاہر ہوتی ہے۔ حق تعالیٰ جس غیب مطلق، حقیقت مطلق اور ہویت مطلق سے اپنے آپ کو تعبیر کرتا ہے وہ یہی ذات ہے جو صور اعیان میں متجلی ہے۔ اس کے مقابل تجلی شہادت، حق تعالیٰ کی وہ تجلی ہے جو عالم شہادت میں کارفرما ہے۔ اپنی استعداد کے موافق اشیاء کی ایجاد اسی تجلی کی وجہ سے ہے [20] ..... ''فصوص'' کے ایک اور شارح داؤد قیصری نے مذکورہ عبارت کی اس طرح شرح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے الباطن اور الظاہر کی رو سے تجلی کی دو قسمیں ثابت ہیں: (1) تجلی غیبی یا تجلی ذاتی۔ حق تعالیٰ کی یہ تجلی اسم ''الباطن'' کے مطابق ہے جس میں اس کی ہویت ظاہر ہوتی ہے اور نتیجتًا وہ اعیان ثابتہ کی صورت اور ان کی استعداد میں درود کرتا ہے.....

(2) تجلی شہادت: یہ تجلی اسم ''الظاہر'' سے متعلق ہے اس کا مرتب تجلی اول پر ہے..... [21]

عدم آفرینش اعیان

یہ تو بیان ہو ہی چکا کہ اعیان ثابتہ کی آفرینش کسی مرحلے، حتیٰ کہ ازل میں بھی نہیں ہوئی، اب ہم اس سے بھی آگے بڑھ کر ابن عربی اور ان کے مقلدین کی بعض عبارات کے ظاہری مفہوم کے برخلاف [22] یہ کہتے ہیں کہ ان کی مجعولیت آئندہ بھی محال ہے، یعنی یہ وجود خارجی کبھی نہیں پائیں گے بلکہ ابدالآباد تک اسی طرح حالت عدم میں ثابت اور پوشیدہ رہتے ہوئے فقط ثبوت یعنی وجود علمی سے متصف رہیں گے، جو کچھ فی الخارج ظاہر اور عالم شہادت میں موجود ہے، وہ ان کے احکام و آثار میں سے ہے نہ کہ یہ خود، جیسا کہ اس رباعی میں کہا گیا ہے:

اعیاں بہ حضیض عین ناکردہ نزول
حاشا کہ بود بہ جعل جاعل مجعول
چوں جعل بود، افاضہ ٔ نور وجود
توصیف عدم بہ آں نباشد معقول [23]

ابن عربی ''فتوحات مکیہ'' میں ایک جگہ لکھتے ہیں کہ عقلیں اس باب میں سرگرداں ہیں کہ آیا موصوف یہ وجود جو جس کے ذریعے ادراک کیا جاتا یہ، خود عین ثابت ہے جو عدم سے وجود میں منتقل ہو گیا ہے یا اس کا حکم واثر ہے کہ حق تعالیٰ کے عین وجود سے متعلق اور اس کے وسیلے سے ظاہر ہوا ہے اور خود عین ثابت اسی طرح حالت عدم میں ثابت اور باقی ہے؟..... صاحبان حق اہل اللہ اس طرف ہیں کہ اشیاء کے اعیان مرتبہ ثبوت میں ہیں اور ان کے کچھ احکام بھی ہیں۔ خارج میں ان اعیان کا ظہور انہیں احکام کے وسیلے سے ہے..... [24] جیسا کہ ہم نے دیکھا، صاحبان حق اہل اللہ کی رائے جو فی الواقع شیخ اکبر کی بھی رائے ہے اسی جانب میلان رکھتی ہے کہ اعیان ثابتہ علم الٰہی میں جوں کے توں باقی یا بالفاظ دیگر حالت عدم میں ثابت ہیں اور جو کچھ اس عالم میں ظاہر ہے، وہ ان کے احکام وآثار ہیں نہ کہ وہ خود..... ''فصوص الحکم'' میں بھی ابن عربی نے اسی پر زور دیا ہے کہ اعیان ثابتہ اپنی معدومیت میں ثابت ہیں اور ہرگز وجود نہیں پائیں گے۔ جو چیزیں وجود رکھتی ہیں، وہ ان کے آثار وصور ہیں جو اعیان کے تعدد اور آئینہ وجود میں ان کے انعکاس کے موافق وجود واحد کو متعدد موجودات کی صورت میں ظاہر کرتی ہیں...... [25]

ابن عربی کے ایک ممتاز پیرو اور شارح عبدالرحمٰن جامی نے بھی اپنی کتاب ''نقد النصوص'' میں جو ''نقش الفصوص'' کی شرح ہے۔ یہ تصریح کردی ہے کہ بطون اعیان ثابتہ کی ذاتی صفت ہے اور یہ ازلاً ابداً مرتبہ بطون میں ہیں، جو ظاہر ہے وہ ان کے احکام وآثار ہیں، یہ خود نہیں..... [26] جامی نے ''لوائح'' میں بھی اس نکتے پر توجہ دی ہے اور زیادہ وضاحت اور قوت سے بیان کیا ہے، خاص طور پر اس مقام پر جہاں لکھتے ہیں: ''اور وجود رکھنے والی چیزیں اپنے حقائق آثار واحکام سمیت ظاہر وجود کے رنگ میں رنگ جانے کے اعتبار سے یا تو تعینات وجود ہیں یا وجود متعین کے اعتبارات، اس لئے کہ حقائق کا وجود ہمیشہ باطن میں ہوتا ہے اور ان کے احکام وآثار ظاہر میں موجود ہوتے ہیں کیونکہ باطن وجود سے صور علمیہ کا زائل ہو جانا محال ہے کہ اس سے جہل لازم آئے گا۔ [27] ''شرح رباعیات'' میں بھی کہتے ہیں کہ ''صوفیاء اور حکمائے محققین اعیان ثابتہ اور ماہیات کی عدم مجعولیت پر متفق ہیں۔ [28] جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے۔ یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ جعل ایجاد سے مراد تاثیر مؤثر در ماہیات ہے۔ بہ اعتبار افاضۂ وجود خارجی اعیان چونکہ صور علمیہ ہیں، لہٰذا وجود خارجی نہیں رکھتے۔

اعیان ثابتہ معتزلہ کے معدومات ازلی سے مختلف ہیں

ابن عربی سے پہلے معتزلہ ثبوت کو وجود سے، شئے کو موجود سے اور معدوم کو منفی سے زیادہ عام تصور کرتے تھے۔ اسی بنیاد پر انہوں نے ثابتات ازلی کا نظریہ کھڑا کیا اور انہیں معدومات کا نام دیا۔ معتزلہ ان معدومات کا ثبوت ثابت کرنے کے لئے جو استدلال کرتے ہیں ان کی رو سے معدومات ازلی سے ان کی مراد ممتنع کی نہیں بلکہ ممکن کی ماہیت اور موجودات کی ذات ہے جو حالت عدم میں یعنی وجود خارجی سے پیشتر عین و خارج میں قائم اور ثابت ہے نہ کہ عقل و ذہن میں..... [29] اس گروہ کے خیال میں موجودات کی ذات اور ماہیت میں فاعل یعنی خداوند تعالیٰ کی تاثیر کا مطلب یہ ہے کہ وہ انہیں جن کے بارے میں بیان ہو چکا ہے کہ ان کا ثبوت اور تقرر [30] ازلی ہے، ایجاد کرتا ہے اور لباس ہستی پہناتا ہے۔ نہ یہ کہ حق تعالیٰ انہیں تقرر و ثبوت عطا کرتا ہے، کیونکہ معتزلہ کے گمان کے مطابق موجودات اور ممکنات کی ذات اور ماہیت ازل الآزال سے مقرر اور ثابت ہے..... یہاں اس نکتے کی توضیح و تاکید ضروری ہے کہ معتزلہ فقط ان ماہیتوں کے لئے تقرر اور ثبوت کے مدعی ہیں جن کا وجود ممکن ہے، اس میں وہ ماہیتیں شامل نہیں ہیں جن کا وجود ممتنع ہے۔ اپنے اس دعوے پر وہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ معدوم معلوم ہے اور ہر معلوم متمیز ہے (یعنی اپنی الگ شناخت رکھتا ہے اور ہر متمیز ثابت ہے، لہٰذا معدوم ثابت ہے۔ [31] ظاہر ہے کہ یہ استدلال غلط ہے۔ یہی قضیہ کہ "ہر متمیز ثابت ہے" درست نہیں کیونکہ ثبوت سے ان کی مراد، جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، ثبوت ذہنی نہیں ہے بلکہ ثبوت خارج، یہ بات تو ہر غور و فکر کرنے والا جانتا ہے کہ ہر متمیز فی الخارج ثابت نہیں ہے.....
خلاصہ کلام یہ کہ اس جماعت کا یہ قول اصول حکمت کے مطابق نہیں ہے کیونکہ عقل اور حکمت کی رو سے ثبوت، وجود کا مراوف ہے اور جو چیز کہ ثابت ہے وہ لامحالہ موجود بھی ہوگی اور جو چیز خارج میں موجود نہیں ہے اور اصطلاح میں معدوم ہے وہ ثابت بھی نہیں ہوگی..... ابن عربی جیسا کہ ہم نے دیکھا، موجودات کی ماہیتوں کو جنہیں وہ اعیان ثابتہ کہتے ہیں، ازل سے عین و خارج میں نہیں بلکہ علم الٰہی میں ثابت یعنی موجود جانتے ہیں جس طرح ہمارے افکار ہماری عقلوں اور ہمارے ذہنوں میں موجود ہیں، ان افکار کا وجود نہ تو عقل و ذہن سے الگ ہے نہ ان پر زائد، یونہی اعیان ثابتہ بھی علم حق میں موجود ہیں۔ ان کا وجود، وجود خداوندی ہی کے ساتھ وابستہ ہے بلکہ ایک اعتبار سے اعیان ثابتہ کا وجود باری تعالیٰ کے وجود کا عین ہے۔ پس اعیان کے ثبوت کے باب میں شیخ کی مراد ان کا ثبوت خارجی نہیں بلکہ علم الٰہی میں ان کا وجود علمی ہے جو ان کے وجود خارجی پر اولیت رکھتا ہے۔ بنابریں معتزلہ کے برخلاف ابن عربی کے یہاں اعیان ثابتہ کا ثبوت وجود کے مقابلے میں عام تر نہیں بلکہ اس کی ایک نوع ہے، لہٰذا ثبوت اعیان کا اعتقاد عقل اور حکمت کے اصولوں کے منافی نہیں، مختصر یہ کہ معتزلہ کے معدومات اور ابن عربی کیا عیان ثابتہ کے درمیان مندرجہ ذیل اختلافات اور امتیازات دیکھے جاسکتے ہیں۔

معتزلہ کے معدومات وجود سے بھی قبل ہر فاعل اور خالق سے بے نیاز، خارج میں تقرر اور ثبوت رکھتے ہیں اور یہ ثبوت وجود کی کوئی نوع نہیں بلکہ وجود اور نفی (لا وجود) کے درمیان واسطہ ہے.....

ابن عربی کے اعیان ثابتہ قبل از وجود خارجی علم الٰہی میں ثابت ہیں اور یہ ثبوت اولاً فی الخارج نہیں بلکہ فی العلم ہے۔ ثانیاً مستقل نہیں بلکہ وجود حق سے وابستہ اور ایک لحاظ سے اُس کا عین ہے اور ثالثاً وجود اور لا وجود کے درمیان واسطہ نہیں بلکہ وجود ہی کی ایک نوع یعنی وجود علمی ہے.....اس بنا پر معتزلہ کے عقیدے کے مطابق خلق، ثابتات خارجی کو وجود خارجی عطا کرنے سے عبارت ہے جبکہ ابن عربی کے اعتقاد میں خلق کا مطلب ہے ثابتات و موجودات علمی کو وجود خارجی عطا کرنا۔ علاوہ ازیں معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ حق تعالیٰ سے ایجاد پا کر اعیان بذات خود فی الخارج موجود ہو جاتے ہیں، تاہم جس طرح کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ابن عربی کے عقیدے کے مطابق خارج میں اعیان ثابتہ کے احکام و آثار ہی ظہور اور وجود پاتے ہیں، وہ خود نہیں جیسا کہ شیخ نے ''فتوحات'' مکیہ میں ایک جگہ خود لکھا ہے: ''اشاعرہ کی نظر میں ممکن حالت عدم میں یعنی قبل از ایجاد کوئی وجود نہیں رکھتا۔ حق تعالیٰ اسے ایجاد کرتا ہے تو وہ موجود ہوتا ہے۔ معتزلہ کے خیال میں ممکن قبل از ایجاد بھی ایک عین ثابت رکھتا ہے جسے حق تعالیٰ وجود عطا کرتا ہے، لیکن ممتنع کے لئے کوئی عین ثابت نہیں، کیونکہ خارج میں اس کا وجود محال ہے تاہم حق کی معرفت رکھنے والے اہل اللہ اس طرف ہیں کہ اشیاء کے لئے اعیان ثابتہ ہیں اور ان اعیان کے ثبوتی احکام ہیں جو خارج میں ظہور اور وجود حاصل کرتے ہیں۔''[32]

اب تک کی گفتگو سے یہ معلوم ہو گیا کہ اعیان ثابتہ اللہ تعالیٰ کی تجلی ذاتی اور فیض اقدس سے ازل سے علم حق میں ثابت ہیں اور اس کے وجود سے موجود، لیکن یہ اعیان عین حال میں معدوم یعنی نامجعول ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ذات حق سے الگ ان کا کوئی وجود خارجی نہیں۔ جس طرح یہ ازل سے معدوم اور مخفی ہیں بالکل اسی طرح ابد تک اسی حالت عدم اور پردہ اخفا میں رہیں گے۔ جو چیزیں حق تعالیٰ کی تجلی شہودی سے ظاہر ہوتی ہیں اور فیض مقدس سے عینی اور خارجی وجود حاصل کرتی ہیں، وہ اعیان ثابتہ کے احکام و آثار ہیں، خود اعیان ثابتہ نہیں.....

اب وہ مقام آ گیا ہے کہ ابن عربی اور ان کے متبعین کی نظر سے اس ظہور عینی کی چگونگی کا بغور جائزہ لیا جائے۔ ان حضرات کے اقوال سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اعیان کے احکام و آثار کے ظہور میں وہ اعتبارات پائے جاتے ہیں، یا تو وجود حق آئینہ ہے جس میں خود اعیان ثابتہ اور ان کا وجود حقیقی نہیں بلکہ ان کے احکام و آثار ظاہر ہوئے ہیں، یا اعیان ثابتہ آئینے کی مثال ہیں جس میں حق تعالیٰ کے اسماء و صفات اور شئون و تجلیات رونما ہوئے ہیں یا پھر وہ وجود جو ان کے حسب اقتضاء دائرہ تعین میں آیا ہے، لیکن یہ وجود وجود متعین ہے، وجود حقیقی نہیں جیسا کہ اس رباعی میں کہا گیا ہے

اعیان ہمہ آئینہ و حق جلوہ گر است
یا نورحق آئینہ واعیان صور است
درچشم محقق کہ حدید البصر است
ہر یک زیں دو آئینہ آن دگر است[33]

بنابریں ہر دو اعتبار سے، جیسا کہ بار بار بتایا گیا، اعیان ثابتہ بذات خود ظاہر نہیں ہوتے اور نہ وجود حقیقی، کیونکہ یہ دونوں ازلاً اور ابداً حالت اخفاء اور مرتبہ بطون میں ہیں اور جو کچھ نمودار ہے وہ باعتبار اول اعیان کے احکام وآثار ہیں اور باعتبار دوم حق تعالیٰ کے اسماء وصفات اور شئون وتجلیات ہیں یا دوسرے لفظوں میں وجود متعین ..... پس بہر صورت ممکنات کا وجود فی الخارج وجود حقیقی کے تعین اور تمیز سے عبارت ہے جو کسی مرتبہ ظہور میں انہی اعیان ثابتہ کے احکام وآثار کے لباس میں ظاہر ہوتا ہے جو حقائق ممکنات میں۔ یونہی ذات حق جس طور سے کہ اپنی ذاتی تجلی کے اعتبار سے اعیان کے ظہور فی العلم کا مبداء ہے، اسی طرح تجلی اسمائی کے اعتبار سے ان کے احکام و آثار کی خارج میں پیدائش کا بھی مبدء ہے۔ مبدء اور ذوی المبدء کے بیچ ایک نسبت بلکہ معیت اور مقارنت موجود ہے، لیکن یہ مقارنت اس طرح کی نہیں ہے جو عرض اور عرض، عرض اور جوہر اور جوہر اور جوہر کے درمیان پائی جاتی ہے۔ یہ مقارنت ہے جو مبدء کو ذی المبدء کے ساتھ ہوتی ہے جس میں خیر ومکان اور موج دمحل کی کوئی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ مجرد تاثیر اور تاثر کی نسبت ہے اور اس تاثیر سے مقصود حق تعالیٰ کا احاطہ قیومی ہے جو اشیاء واعیان اور ان کے رنگا رنگ ظہور اور مختلف آثار واحکام کو محیط ہے..... ممکن ہے کہ یہاں یہ سوال پیدا ہو جائے کہ اس گفتگو کی رو سے آثار واحکام مختلف ہیں جیسے کہ مثلاً جلنا، جلانا اور روشنی آگ کے آثار واحکام ہیں اور بہاؤ، رطوبت اور ٹھنڈک پانی کے۔ غرض تمام اشیاء کے ساتھ یہی معاملہ ہے ان کے آثار اور احکام باہم مختلف ہیں، جب کہ دوسری طرف یہ صورت ہے کہ حق تعالیٰ کا وجود حقیقت واحد ہے جس میں فرق اور اختلاف کا شائبہ تک نہیں پایا جاتا، لہٰذا وہ ایسے متضاد اور متفاوت آثار کا مبدء اور ایک ہی وقت میں ان سب کی صورتوں میں ظاہر اور ان کے ساتھ اکٹھا کس طرح ہوسکتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں ابن عربی اور ان کے پیرو اس باریک اور عمیق عرفانی نکتے کو عام لوگوں کے ذہن اور عقل سے نزدیک لانے کے لئے "ولہ المثل الاعلیٰ فی السمٰوٰت والارض"[34] کی آیہ مبارکہ سے استناد کرتے ہوئے بہت ہی سامنے کی مثالیں پیش کرتے ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:-

1- سورج کی روشنی جب مختلف رنگ، سائز اور بناوٹ کے شیشوں میں سے ہوکر دیوار پر پڑتی ہے تو دیوار پر وہی رنگ وغیرہ نمایاں ہو جاتے ہیں۔ یوں معلوم ہوتا ہے گویا یہ تمام خصوصیات خود نور آفتاب کی ہیں، حالانکہ نور آفتاب بذات خود ان تمام خصوصیات سے خالی اور عاری ہے، مگر اس کے باوجود یہ سارے رنگ، سائز اور بناوٹ اسی کی وجہ سے ظہور پاتے ہیں۔ پس شئے واحد سے جو مختلف قابلیتوں

اور استعدادوں تک پہنچ رکھتی ہے، مختلف آثار کا ظہور نیز ان آثار کے ساتھ اس کی مقارنت نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ اس کا وقوع بھی ثابت ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے:-

آفتاب در ہزاراں آبگینہ تافتہ
پس بہ رنگ ہر یکے تابے عیاں انداختہ
جملہ یک نوراست لیکن رنگہائے مختلف
اختلاف درمیان این و آں انداختہ [35]

یا

اعیان ہمہ شیشہائے گونا گوں بود
کافتاد براں پرتو خورشید وجود
ہر شیشہ کہ سرخ بود یا زرد و کبود
خورشید دراں ہم بہماں شکل نمود [36]

....

اس تمثیل میں جو معانی پوشیدہ ہیں ان کی شرح یہ ہے کہ اعیان ثابتہ جن کے بارے میں بتایا جا چکا ہے کہ علم الٰہی میں موجود ازلی صورتیں ہیں۔ ان آئینوں کی مثال ہیں اور رنگ، اوضاع، سائز، بناوٹ اور دیگر تمام خصوصیات ان اعیان کے احکام و آثار، جیسا کہ کئی مواقع پر بیان ہو چکا ہے کہ ہر عین ثابت کچھ ایسے آثار اور احکام رکھتا ہے جو اسی کے ساتھ مخصوص ہیں، دوسرے اعیان میں نہیں پائے جاتے۔ اسی طرح وہ شیشے بھی ہیں۔ ہر شیشہ اپنا ایک خاص رنگ، وضع، شکل اور بناوٹ رکھتا ہے جو دوسرے شیشوں سے مختلف ہے..... اعیان ثابتہ کے فی الخارج آثار و احکام کے ساتھ وجود حق کی مبدئیت کی نسبت ایسی ہے جیسے ان آبگینوں پر سورج کا پرتو، اور مفروضہ دیوار گویا عالم خارجی ہے اور وہ نور جو ان شیشوں کے مختلف رنگوں اور شکلوں میں ظاہر ہوا ہے، موجودات خارجی کے تنوع کی علامت ہے۔ اس تمثیل اور اس کی تشریح سے مندرجہ ذیل نتائج تک رسائی ہوتی ہے:-

نتیجۂ اول:

ہر موجود فی الخارج، واقع میں دو چیزوں پر مشتمل ہے۔ ایک عین ثابت کا اثر یا ماہیت اور دوسرے اس کا مبدء مقارن۔ بنابریں موجودات خارجی کی دو جہتیں ہیں: خلقیت، امکان اور عبودیت جو جہت ماہیت ہے، اسے فرق کہا جاتا ہے۔ جو شخص اس جہت کو باری تعالیٰ کا عین سمجھے وہ کافر ہے کیونکہ یہ جہت تو امکان صرف اور عبودیت

محض ہے..... البتہ دوسری جہت مبدئیت کی جہت ہے، یعنی حقیقت وجوب اور ربوبیت کی جہت۔ اسے جمع کہتے ہیں.....

نتیجہ دوم:

دیوار پر منعکس اور مختلف رنگوں میں ظاہر ہونے والا نور حقیقتاً موجود خارجی ہے نہ کہ اس کا غیر..... دیوار پر جو کچھ واقع ہو رہا ہے وہ تو بس نور ہے اور اس میں نمودار ہونے والے رنگ اصلاً معدوم ہیں مگر دیکھنے میں موجود یا ایسے موہومات ہیں جن کی حقیقت فنا ہے۔ یہاں نوریت جہت جمع ہے اور رنگینی جہت فرق۔ موجود خارجی ان دونوں جہات کا جامع ہے اور فی الحقیقت وجوب و امکان کے بیچ واسطہ اور برزخ۔ پس نہ تو واجب، ممکن ہوسکتا ہے اور نہ ممکن، واجب۔ جہلا نور اور رنگ اور ماہیت اور مبدء میں تمیز نہیں کرتے اور انہیں ایک سمجھتے ہیں لیکن اہل معرفت نور کو نور، رنگ کو رنگ، ماہیت کو ماہیت اور مبدء کو مبدء ہی جانتے ہیں۔ نتیجتاً یہ حق شناس حضرات کثرت کو احکام میں کارفرما دیکھتے ہیں، ذات میں نہیں۔ یہ لوگ اس امر سے اچھی طرح واقف ہوتے ہیں کہ احکام میں رو بہ عمل کثرت اور تغیر وحدت ذات میں گزر نہیں رکھتے کیونکہ ذات کثرت اور تغیر سے بلند اور پاک ہے چاہے دیکھنے میں کثیر اور متغیر ہی کیوں نہ نظر آئے، جیسے کہ نور ان رنگوں سے رنگین نہیں ہے مگر بظاہر ایسا ہی محسوس ہوتا ہے اس سلسلے میں آخری بات یہ ہے کہ حقائق کا کشف رکھنے والا عارف جمع اور فرق کے مراتب کو باہم خلط ملط نہیں کرتا۔ وہ بندے کو بندہ اور رب کو رب ہی جانتا ہے۔

العبد عبد والرب رب

فلا تخالط ولا تخلط [37]

(2) جام کی حد درجہ شفافیت اور شراب کی لطافت کی وجہ سے جام اور شراب دونوں ایک چیز دکھائی دیتے ہیں، حالانکہ عقل جانتی ہے کہ یہ دو جدا جدا چیزیں ہیں۔ ابن عربی کہتے ہیں

رق الزجاج و رقت الخمر

فتشا بھا و تشاکل الامر

فکانما خمر ولا قدح

وکانما قدح ولا خمر [38]

شیخ کے ایک پیرو فخر الدین عراقی نے بھی فارسی زبان میں یہی کہا ہے

از صفائے مے و لطافت جام

درہم آمیخت رنگ جام و مدام
ہمہ جام است و نیست گوئی مے
یا مدامست و نیست گوئی جام
تاہوا رنگ آفتاب گرفت،
رخت برداشت ازمیانہ ظلام
روزو شب باہم آشتی کروند
کارعالم از آں گرفت نظام [39]

اس مثال میں جام ماہیت اور عین ثابت کے حکم واثر کی علامت ہے، شراب مبدءوجود کی اور ان دونوں کا اجتماع گویا موجود خارجی ہے..... اس تمثیل سے بھی کچھ نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ ایک نظر انہیں بھی دیکھ لیں تو بات واضح ہو جائے گی:-

نتیجہ اول:

جس طرح کہ صاف اور لطیف شراب شفاف پیالوں اور بوتلوں میں مختلف بلکہ متضاد رنگوں اور صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے، حالانکہ وہ فی الواقع ان میں سے کسی رنگ میں داخل نہیں ہوئی اور نہ اس نے ان میں سے کوئی شکل قبول کی ہے۔ حق تعالیٰ کی حقیقت وجود کا بھی یہی حال ہے کہ اعیان ثابتہ کے آثار واحکام کی صورت میں ظاہر ہونے کے باوجود ان کے تغیر اور کثرت سے متاثر نہیں ہوتی۔ ان باہم متضاد، کثیر اور متغیر احکام وآثار میں ظہور کرنے سے اس کی وحدت پر کوئی آنچ نہیں آتی۔ اس کی قدوسیت ان کی آلودگی سے آلودہ نہیں ہوتی اور اس کی جلالت شان گراوٹ اور پستی کی طرف میل نہیں رکھتی.....

نتیجہ دوم:

اگر ہم موجود خارجی کو جو ماہیت یا عین ثابت کے حکم واثر اور مبدءوجود کے درمیان جامع کی حیثیت رکھتا ہے، اس کی جہت مبدئیت کی رو سے مبدءوجود کا عین خیال کر لیں تو یہ غلط نہیں ہوگا اور اگر اس کی جہت ماہیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسے مبدءوجود کا غیر کہہ دیں تو یہ بھی صحیح ہے۔ اس لئے ایک اعتبار سے موجود خارجی نہ مبدء وجود کا عین ہے اور نہ غیر..... جب کہ دوسرے اعتبار سے عین بھی ہے اور غیر بھی..... بالفاظ دیگر وہ نہ حق ہے اور نہ

خلق، حق بھی ہے اور خلق بھی۔ ''فصوص الحکم'' میں ابن عربی کی ایک عبارت اسی مفہوم پر دلالت کرتی ہے۔ ''فقل فی الکون ماشئت، ان شئت قلت ھو الخلق و ان شئت قلت ھو الخلق و ان شئت قلت ھو الحق الخلق و ان شئت قلت لا حق من کل وجه ولا خلق من کل وجه و شئت قلت باحیرة فی ذالک..... [40] اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تم کون یعنی موجود خارجی کو نقص کی طرف اشارہ کرنے والی صفات کے اعتبار سے خلق کا نام دے سکتے ہو، صفات کمال کے اعتبار سے اسے حق سمجھ سکتے ہو، ان دونوں میں موجود جمع کی نسبت کی رو سے اسے حق الخلق کہہ سکتے ہو اور تم یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ اسے نہ تو کل کا کل حق سمجھو اور نہ پورا کا پورا خلق.....اور اگر چاہو تو بالآخر اپنی حیرت کا ماجرا بیان کرو یعنی اس بارے میں کچھ نہ کہو اور اپنی عاجزی اور ناتوانی کا اعتراف کرو کیونکہ ادراک سے عاجز رہنا ہی ادراک ہے۔.....

(3) بہت سے آئینے ہیں، کوئی چھوٹا کوئی بڑا، کوئی چوڑا، کوئی لمبا، کوئی ٹیڑھا میڑھا اور کوئی بالکل سیدھا..... یہ سب آئینے ایک ہی چہرے کو اپنے اپنے حساب سے مختلف روپ میں دکھاتے ہیں۔ آئینہ گول ہے تو وہ صورت بھی گول نظر آئے گی، چوکور ہے تو چوکور، بڑی ہے تو بڑی اور چھوٹی ہے تو چھوٹی، جیسا کہ اس رباعی میں کہا گیا ہے:-

معشوقہ یکسیت لیک بنہادہ بہ بیش
از بہر نظارہ صد ہزار آئینہ پیش
در ہر یک ازآن آئینہ ہا بنمودہ
برقدر صقالت و صفا صورت خویش [43]

....

لیکن اس کے باوجود یہ بات دیکھنے والے پر بھی اچھی طرح واضح ہے کہ ان مختلف اور متعدد آئینوں میں طرح طرح سے نظر آنے والی صورت اپنی ذات میں ایک ہی ہے.....

اس مثال کی شرح یہ ہے کہ آئینے اعیان ثابتہ کے متنوع اور مختلف احکام اور آثار کی علامت ہیں۔ ان آئینوں سے نمودار ہونے والے چہرہ گویا مبدء وجود ہے جو وحدت حقیقی کے ساتھ واحد ہے مگر اعیان ثابتہ کے آثار کے تعدد اور تنوع کے مطابق متعدد اور متنوع دکھائی دیتا ہے۔ ان آئینوں میں نمودار ہونے والے اس چہرے کے مختلف روپ اس کے ظل اور عکس کی طرح ہیں۔ اس صورت حال میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ چہرہ آئینے میں ہے بھی اور نہیں بھی، وہ آئینے کا عین بھی ہے اور غیر بھی بلکہ نہ عین ہے نہ غیر۔ جب یہ سب باتیں صحیح ہیں تو یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ صاحب چہرہ آئینے میں نظر آتا ہے اور نہیں بھی، جیسا کہ ایک عارف نے کہا ہے

بند آئینہء اندر برابر

دراو بنگر بلبیس آں شخص دیگر
یکے ازبازبین تاچیست آں عکس
نہ انیست و نہ آں پس کیست آں عکس [44]

اشیائے خارجی بھی جو مبدءِ وجود کے ظہور کے زیرِ اثر اعیان کے مظاہر میں نمایاں ہوئی ہیں، مبدءِ وجود کے ظل اور عکس کا درجہ رکھتی ہیں مگر بذاتِ خود وجودِ اصلی سے عاری ہیں اور اسی لئے ایک رخ سے مبدءِ وجود کا عین ہیں اور دوسرے پہلو سے غیر۔ اس بنیاد پر کہا جاسکتا ہے کہ مبدءِ وجود ظاہر بھی ہے اور غیر ظاہر بھی، نیز یہ کہنا بھی ٹھیک ہوگا کہ موجوداتِ خارجی پر نظر کرنے سے مبدءِ وجود کو دیکھا بھی جاسکتا ہے اور نہیں بھی...... [45]

(4) دریا کا پانی مختلف صورتیں اختیار کرتا رہتا ہے۔ بخارات بنا، بخارات اکٹھے ہو کر بادل بن گئے، بادل سے بارش ہوئی، بارش کا پانی جمع ہو کر نالہ بن گیا اور نالہ پھر دریا میں مل گیا۔ یہاں یہ بات کہے بغیر ہی ظاہر ہے کہ یہ ساری صورتیں اسی آبِ دریا کی ہیں......

ہر نقش کہ بر تختہ ہستی پیداست [46]
آں صورت آں کیست، کاں نقش آراست
دریائے کہن چوبر زند موج نو
موجش خوانند درحقیقت دریا ست

پس دریا کا پانی کہ فی الحقیقت ایک ہی ہے مگر مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے..... کبھی بخارات کی شکل میں، کبھی ابر کی، کبھی حباب کی اور کسی وقت لہروں اور نہروں کے روپ میں نمودار ہوتا ہے.....

اس تمثیل میں بخارات، بادل، بلبلے، موجیں، ندیاں اور نہریں موجوداتِ خارجی ہیں جن کے بارے میں بتایا جاچکا ہے کہ اعیانِ ثابتہ کے آثار و احکام ہیں جو خارج میں ظاہر ہوئے ہیں..... دریا کا پانی وجودِ حق کی علامت ہے جو اعیانِ ثابتہ کے آثار کی مختلف صورتوں اور شکلوں میں فی الخارج ظہور کرتا ہے.....

موجہائے کہ بہر ہستی راست
جملہ مرآب را حباب بوَد
گرچہ آب و حباب باشد دو
درحقیقت حباب، آب بود
پس ازیں روے ہستی اشیاء
راست چوں ہستی سراب بود [47]

یا

ز دریا موج گوناگوں برآمد
زبیچونی برنگ چوں برآمد
گہے درکسوت لیلیٰ فروشد
گہرے برصورت مجنوں برآمد [48]

نادان نہیں جانتے کہ پانی کی یہ تمام مختلف اور متنوع صورتیں، یعنی موج، حباب، بخارات، ابر، باراں، برف، سیل، نہر اور ندی وغیرہ حقیقتاً دریا ہی تو ہیں۔

تاہم جاننے والے اچھی طرح سمجھتے ہیں کہ وہی دریا کا پانی ہے کہ ان متنوع صورتوں میں ظاہر ہوا ہے جو بظاہر متضاد و معلوم ہوتی ہیں مگر درحقیقت ان کے درمیان کوئی غیریت، اختلاف اور تضاد موجود نہیں ہے.....

اس مثال سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ جس طرح پانی کی ظاہری کثرت اور رنگارنگی کی وجہ سے دریا کثرت اور تنوع کا شکار نہیں ہوتا اور اس کی وحدت جوں کی توں رہتی ہے، بالکل اسی طرح موجودات خارجی کی کثرت اور تنوع بھی حق کی وحدت کو نقصان نہیں پہنچاتی، جو ان کا مبدء وجود ہے۔ حق تعالیٰ جو واحد حقیقی ہے، موجودات کی گوناگوں صورتوں میں ظہور کرنے کے باوجود اپنی وحدت کو اسی طرح قائم اور محفوظ رکھتا ہے مگر چونکہ حق تعالیٰ کی وحدت کثرت کے پردے میں پوشیدہ ہے، اس لئے غفلت کے مارے ہوئے جاہل اس سے بے خبر رہتے ہیں۔ وہ کثرت کے علاوہ نہ کچھ دیکھ سکتے ہیں نہ سمجھ سکتے ہیں.....

بحریست وجود، جاوداں موج زناں
زاں بحر ندیدہ غیر موج اہل جہاں
از باطن بحر موج ہیں گشتہ عیاں
برظاہر بحر و بحر در موج نہاں [49]

الف ملفوظی[50] ایک آواز ہے، ممتد اور مطلق جو اس بات کی پابند نہیں کہ اسے کسی خاص مخرج سے ادا کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ الف مکتوبی بھی حروف کی کسی مخصوص شکل کے ہونے اور نہ ہونے میں مقید نہیں مگر اس کے باوجود الف لفظی تمام حروف ملفوظی کی حقیقت ہے جو بہت سے مخصوص مخارج کی ادلتی بدلتی کیفیات میں شامل ہے اور مختلف اسماء سے موسوم...... الف خطی بھی سارے حروف مکتوبی کی اصل ہے جو مختلف شکلوں میں متشکل ہے اور متعدد ناموں سے منسوب...... بنابریں تمام حروف فی الواقع الف ہی ہیں جو خود حرف نہ ہونے کے باوجود حروف کی گوناگوں شکلوں اور کتابتوں میں ظاہر ہوا ہے۔ اگر الف اطلاق در وحدت کے مرتبے سے تقید اور کثرت کے درجے میں تنزل نہ کرتا تو حروف کی شکلیں اور صورتیں ظاہر نہ ہوتیں۔ پس صورتوں میں تمام تر اختلاف کے باوجود حروف اپنی حقیقت میں واحد ہیں.....

اعیان حروف در صور مختلفند
لیکن ہمہ در ذات الف موتلفند
از روئے تعین ہمہ باہم غیرند
و زروئے حقیقت ہمہ عین الفند [51]

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، موجودات خارجی اعیان ثابتہ کے خارجی احکام و آثار ہیں۔ یہاں حروف کو موجودات خارجی کی جگہ سمجھنا چاہئے۔ حق تعالیٰ کا وجود مطلق جو خارجی موجودات کے ظہور اور وجود کا سرچشمہ ہے، الف ہے، جس کے بارے میں بتایا جا چکا ہے کہ اپنی ذات میں مطلق ہے اور ہر قید سے بلند اور پاک، لیکن اس کے باوجود الف حروف کی تمام صورتوں اور شکلوں کے ظہور کی بنا ہے، حالانکہ یہ شکلیں تقید کے درجے سے اوپر نہیں اٹھیں جس طرح کہ الف اگر اپنے مرتبہ اطلاق سے مرتبہ تقید میں نزول نہ کرتا تو حروف ظاہر نہ ہوتے، اسی طور حق تعالیٰ کا وجود مطلق بھی اگر حضرت اطلاق سے مراتب تعینات میں تنزل نہ کرتا تو موجودات خارجی ظاہر نہ ہوتے اور جس طرح کہ الف قیوم حروف ہے، حروف کا تحقق اور تشکل اسی سے وابستہ ہے، حق تعالیٰ کا وجود مطلق بھی تمام موجودات کا قیوم ہے..... جیسا کہ ہم نے دیکھا کہ حروف کا باہمی اختلاف اور تفریق الف کی وحدت ذاتی کو متاثر نہیں کرتے جو ان کا مبدءِ ظہور ہے، بالکل اسی طرح اعیان ثابتہ کے خارجی احکام و آثار کے بیچ پایا جانے والا اختلاف اور تنوع وجود حق تعالیٰ کی وحدت میں بھی خلل نہیں ڈالتا، کیونکہ یہ موجودات اگرچہ ایک اعتبار سے اس کا عین ہیں مگر دوسرے اعتبار سے اس کا غیر بھی ہیں...... [52]

6۔ اشیائے خارجی کی صورت میں حق تعالیٰ کا ظہور ثابت اور واضح کرنے کے لئے وحدت الوجودی تصوف میں واحد کے ظہور فی الاعداد یعنی تمام اعداد میں واحد کی شمولیت اور اس کے ظہور کی مثال دوسری مثالوں کے مقابلے میں زیادہ مورد توجہ رہی ہے۔ اسے بیان مطلب کے لئے ایک مکمل مثال سمجھا جاتا رہا ہے۔ [53] مثال کچھ یوں ہے کہ ایک جب مکرر ہوتا ہے تو پہلی تکرار میں دو بن جاتا ہے، دوسری میں تین، تیسری میں چار، چوتھی میں پانچ..... غرض اس سلسلے کو لامتناہی بھی کر دیجئے تو صورت حال یہی رہے گی اور اگر ایک کی یہ تکرار نہ ہو تو کوئی بھی عدد متحقق نہ ہوگا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ تمام اعداد ایک ہی کی تکرار کی وجہ سے تحقق پاتے ہیں اور یہ سب اپنے ظہور اور تحقق کے لئے ایک کے ظہور کے محتاج ہیں، گویا مراتب اعداد پر نظر کرنے سے یہ صورت سامنے آئی کہ ایک یعنی واحد اپنے مقام ذات میں اعداد کے وجود اور ان کی صورتوں میں ظہور کرنے سے مستغنی اور بے نیاز ہے۔ اعیان ثابتہ کے احکام اور موجودات خارجی بھی اس معنی میں اعداد کے مانند ہیں اور ایک کا ہندسہ حق تعالیٰ کے وجود مطلق کی علامت ہے، جس طرح کہ اعداد اپنے تحقق کی جہت سے ایک کے محتاج ہیں جب کہ ایک اپنے مقام ذات میں ان سے بے نیاز ہے، اسی طرح اعیان ثابتہ کے احکام و آثار بھی اپنے اپنے ظہور اور وجود کے لئے حق تعالیٰ کے ظہور

اور وجود کے محتاج ہیں، لیکن خود حق تعالیٰ اپنے مقام ذات میں ان سے یعنی عالم اور عالمیان سے بے نیاز ہے اور جیسے کہ ایک کو اپنے کمالات کے اظہار کے لئے اعداد کی حاجت ہے جو اس کے لامتناہی مظاہر ہیں تاکہ وہ ان کے وسیلے سے اپنے بے پایاں کمالات کا اظہار کر سکے، ویسے ہی حق تعالیٰ کو بھی اپنے بے حد اور بے شمار کمالات کے اظہار کے لئے خارجی موجودات اور اشیاء جو اس کے لامتناہی مظاہر ہیں، کی ضرورت ہے تاکہ ان کے ذریعے سے اپنے بے انت کمالات ظاہر کرے، لیکن یہاں یہ بات بہر حال ملحوظ رہنی چاہئے کہ اعداد کی یہ حاجت جو ایک کو درپیش ہے، مقام ذات میں ایک کے نقص پر دلالت نہیں کرتی۔ اسی طرح خارجی موجودات کی ضرورت ذات حق میں کوئی کمی ثابت نہیں کرتی کیونکہ یہ احتیاج ذاتی نہیں ہے اور جہاں احتیاج ذاتی نہ ہو وہاں نقص کا کوئی پہلو نہیں نکلتا۔ اس بات کو یوں بھی دیکھا جا سکتا ہے کہ جس طرح اعداد کا وجود جو ان کے کمال اور عدم کمال کا سبب ہے، ایک کی ذات میں کسی نقص کا موجب نہیں ہو سکتا، اسی طرح موجودات کا وجود کہ ان کے کمال اور عدم کمال کا باعث ہے، ذات حق میں کسی کمی کی وجہ نہیں بن سکتا..... جس طرح اعداد کا کمال اور نقص خود انہیں کی طرف پلٹتا ہے نہ کہ ایک کی طرف جو ان کی صورتوں اور مرتبوں میں ظاہر ہوا ہے کیونکہ مثال کے طور پر چار کے عدد کا نقص اور کمال خود اس کی ماہیت کا حصہ ہے جس کا اقتضاء ہے کہ ایک کا عدد اس میں فقط تین بار تکرار پائے، اسی طرح موجودات کا کمال اور نقص بھی خود انہیں کی طرف سے ہے اور انہیں کی طرف پلٹتا ہے نہ کہ حق تعالیٰ کی ذات وحدانی کی طرف جو ان کی صورتوں اور مرتبوں میں ظاہر ہوئی ہے، کیونکہ ان کی ماہیت اور ظرفیت کا تقاضا ہے کہ حق تعالیٰ ایک خاص رنگ کے ساتھ ان میں ظہور کرے اور تجلی فگن ہو..... جیسے ایک کو دو کا آدھا، تین کا تہائی اور چار کا چوتھائی وغیرہ کہتے ہیں مگر ان نامتناہی نسبتوں اور اضافتوں کو ایک کی واحدیت میں خارج نہیں سمجھا جاتا کیونکہ یہ نسبتیں تو کچھ بھی نہیں محض اعتبارات ہیں، ویسے ہی غیب مطلق سے لے کر ظہور کے آخری مرتبے تک حق تعالیٰ کا وجود ایک ہی ہے جو تجلیات اور تعینات کے اختلاف اور تنوع کے مطابق مختلف مراتب میں مختلف ناموں سے موسوم ہے اور کیونکہ یہ تعینات محض اعتبارات ہیں لہٰذا ان سے اس رفیع الدرجات ذات کا احدیت متاثر نہیں ہوتی..... غرض اس بات کو بے شمار پہلوؤں سے دیکھا جا سکتا ہے۔ تفصیل میں جانا تو ہمارے لئے ممکن نہ ہوگا لہٰذا دو ایک ضروری امور اور بیان کر کے ہم اس گفتگو کو ختم کر دیں گے۔ جس طرح ایک اعداد کے تمام مراتب ہیں الگ الگ انداز سے ظاہر ہوتا ہے اور ہر مرتبے میں ایک خاصیت اور خصوصیت پیدا کرتا ہے جس کے نتیجے میں ہر عدد کی حقیقت دوسرے اعداد کی حقیقت سے مختلف اور جدا نظر آتی ہے، لیکن اس کے باوجود یہ سب دراصل ایک یعنی واحد کے مرتبے کی تفصیلات اور اس کا ظہور ہیں، کیونکہ جیسا کہ بار بار کہا جا چکا ہے کہ یہ ایک ہی ہے جو ان متعدد مراتب میں ظاہر ہوا ہے۔ افزونی اور کثرت کی علت اور اعداد کی پیدائش کا سبب بنا ہے، اسی طرح ذات حق بھی اعیان ثابتہ اور موجودات کی ماہیتوں میں ان کے حسب حال اور ان کی استعداد کے مطابق ظہور کرتی ہے مگر چونکہ اعیان کے احوال اور استعداد

آپس میں مختلف اور جدا جدا ہیں، لہٰذا موجودات جو حق تعالیٰ ہی کے ظہور سے ظاہر اور اسی کی تجلی سے روشن ہیں، باہم ایک دوسرے سے مختلف نظر آتی ہیں، لیکن اس ہمہ گیر اختلاف اور غیریت کے باوجود تمام موجودات حق تعالیٰ کے وجود واحد ہی کی تفصیلات ہیں جو ان سب کی علت ہے اور انہیں وجود اور ظہور دینے والا۔ جیسے کہ ایک موجود نہ ہو تو تمام اعداد بھی معدوم ہی رہیں گے۔ اسی طرح حق تعالیٰ کے عدم سے کل موجودات کا عدم لازم آئے گا۔ جس طرح ایک کا نہ کوئی جز ہے اور نہ مثل۔ ویسے ہی ذات حق کا بھی نہ تو کوئی جز ہے اور نہ مثل۔ نیز یہ بھی دیکھئے کہ جس طرح اعداد کی بقا ایک کی بقا کے ساتھ مشروط ہے۔ اسی طرح موجودات کی بقا بھی حق تعالیٰ کی بقا پر منحصر ہے جس طرح دو، تین، چار، پانچ وغیرہ میں ایک کی شمولیت ایک خاص جہت سے ہے، ان اعداد کے مطابق میں اس کی ذات اور اس کے نام کا ظہور نہیں بلکہ ہر گز نہیں ہوتا، اسی لئے ان اعداد کو دو تین، چار، پانچ وغیرہ کہا جاتا ہے۔ انہیں ایک کوئی نہیں کہتا.....اور پھر اگر ایک کی ذات اور اس کا نام اعداد کے کسی بھی مرتبے میں ظاہر ہوا ہوتا تو اس عدد کی اپنی حقیقت باطل ہو چکی ہوتی ہے۔ اسی طرح مراتب موجودات میں حق تعالیٰ کا ظہور بھی ایک خاص پہلو سے ہے۔ اس کی ذات متعال ان مراتب میں ہر گز متنزل نہیں فرماتی کیونکہ اگر ایسا ہوا تو حقائق موجوات باطل ہو جاتے.....حاصل کلام یہ ہوا کہ جس طرح تمام لامتناہی اعداد کا وجود ایک سے ہے مگر اس کے باوجود ایک ہمیشہ اپنی ایکتا میں قائم ہے، اسی طرح تمام خارجی موجودات اپنی کثرت اور تنوع کے ساتھ حق تعالیٰ کے وجود واحد سے موجود ہیں تاہم یہ کثرت حق تعالیٰ کو اس کی وحدت سے خارج نہیں کرتی، اس کی واحدیت ازلاً اور ابداً برقرار ہے۔[54] ابن عربی نے ف''صوص''میں بیان کیا ہے:۔ ''فاختطلت الامور و ظہرت الاعداد بالواحد فی المراتب المعلومة فاوجد الواحد العدو و فضل اللّٰہ الواحد.....''[55] ابن عربی اور ان کی پیروی کرنیوالوں کے نزدیک مبدء آثار واحکام وہی واحد حقیقی ہے جو ہر ماہیت میں ایک خاص رنگ سے ظہور کرتا ہے جس سے دوسری ماہیتیں خالی ہیں، اسی خاص ظہور سے اس ماہیت کے آثار واحکام ظاہر ہوتے ہیں۔ نیز اسی کے واسطے سے وہ ماہیت دوسری ماہیت پر اثر انداز ہوتی ہے تاکہ حق تعالیٰ کے سوا کوئی فاعل نہ ٹھہرے اور لا موثر فی الوجود الا اللہ ثابت ہو جائے۔[56] اشیاء اور ان کی ماہیتوں کے ساتھ حق تعالیٰ کی اسی خاص نسبت کی وجہ سے شجر طور ''انی انا اللّٰہ''[57] پکارا، اور حسین بن منصور حلاج[58] ''انی انا الحق.....مولانا روم نے بھی اپنے اس شعر میں یہی بھید بیان کیا ہے:۔

حقا کہ ہم اوبود کی میگفت انا الحق ..... در صوت الٰہی
منصور نبود آں کہ برآں دار برآمد ...... ناداں بہ گماں شد [59]

ابن عربی اور ان کے مقلدین کا عقیدہ یہ ہے کہ اعیان کے آثار میں حق تعالیٰ کی تجلی اور ان آثار کا فی الخارج ظہور ان کے ساتھ علم الٰہیہ کے تعلق کی ترتیب اور اعیان کی اپنی اپنی استعداد کے مطابق ہے، یعنی اللہ تعالیٰ اعیان ثابتہ کے آثار واحکام کو علم ازلی میں ثابت ان کی ترتیب اور حالت کے مطابق خارج میں موجود اور ظاہر کرتا ہے اور

ان کی صورتوں میں خود متجلی ہوتا ہے..... شیخ اکبر اور ان کے متبعین اپنی مختلف تحریروں میں اس مفہوم کی طرف طرح طرح سے اشارہ کرتے ہیں.....[60] مثلاً وما منا الا وله مقام معلوم و هو ماكنت به في ثبوتك ظهرون به في وجودك.....[61] یعنی ہم میں سے ہر ایک کے لئے علم الٰہی میں ایک مقام ہے جس سے تجاوز کرنا ممکن نہیں۔ یہ وہ مقام ہے جس کے ساتھ تم ثبوت علمی میں تھے اور پھر اسی مقام کے ساتھ تم اپنے وجود خارجی میں ظاہر ہوئے.....[62]

حواشی

(1) ''اصطلاحات الصوفیہ'' کاشانی، ص ۱۰۴

(2) ''فتوحات مکیہ'' ج ۳، ص ۲۶۳

(3) صدرالدین قونیوی نے اپنی ''نصوص'' میں لکھا ہے (ص ۵۹۵) کہ ہر موجود کی حقیقت اس کے پروردگار کے علم میں اس کے تعین کی نسبت سے عبارت ہے۔ جسے اہل اللہ محققین کی اصطلاح میں ثابتہ اور ان کے علاوہ دوسروں کی اصطلاح میں ماہیت کہتے ہیں۔

(4) ''اصطلاحات الصوفیہ'' کاشانی، ص ۹۰۔

(5) ''شرح فصوص کاشانی'' فص ابراہیمی، ص ۷۵

(6) ''شرح فصوص'' بالی،

(7) ''الانسان الکامل'' عبدالکریم جیلی، ج ۱، ص ۵۱

(8) ''شرح قیصری'' فص یوسفی۔

(9) ''الجانب الغربی'' شیخ مکی۔

(10) ''التعریفات'' شریف جرجانی، ص ۲۴۔

(11) ''جامع الاسرار'' سید حیدر آملی، ص ۱۳، اور ۶۸۳

(12) ''محولہ بالا'' ص ۶۸۵

(13) ''نقد النصوص'' جامی، ۴۲،

(14) ''وكان تقديم العدم للممكنات نعتا نفسيالان الممكن يستحيل عليه الوجود از لا فلم يبق الا ان يكون ازلى العدم'' ''فتوحات'' ج ۳، ص ۲۵۵۔

(15) ر۔ک بہ ''نصوص قونیوی'' ص ۲۹۵ ''مفتاح الغیب والوجود، مع شرح مفتاح الانس، ص ۷۳۔۷۲ ''جامع الاسرار'' سید حیدر آملی، ص ۱۹۸ ''نقد النقود فی معرفۃ الوجود'' ۲۸۔۲۸۔

(16) سید حیدر آملی جو ابن عربی کے شیعہ شارح ہیں۔ ان کی رائے کے لیے دیکھئے ان کا محولہ بالا رسالہ ص ۸۳۔۶۸۳۔

(17) عموماً قابلیت اور استعداد کو ہم معنی سمجھا جاتا ہے مگر جامی نے ''نقد النصوص'' میں (ص ۱۱۸) پر لکھا ہے کہ قابلیت وصف ذاتی ہے۔

بغیر کسی شرط وامر زائد کے انضمام کے جبکہ استعداد اس کا تتمہ ہے۔ بہ انضمام وصف وامر خارجی۔

18) ر۔ک بہ فصوص الحکم' فص آدمیہ، ص ۵۵۔۴۹ 'شرح کاشانی، ص ۲۴۔۱۰

19) ''فصوص الحکم' فص شعیبی، ص ۱۲۰

20) مزید تفصیل کے لیے دیکھیے ''فصوص الحکم' فص شعیبی، ص ۶۰ اور ''نقد النصوص''، ص ۱۱۹۔''

21) ''شرح فصوص کاشانی' فص شعیبی، ص ۱۴۶۔

22) ر۔ک بہ ''فتوحات'' ج ۲، ص ۳۰۴۔۳۶۳ ''مفتاح غیب الجمع والوجود'' از صدرالدین قونیوی، ص ۲۷ فخرالدین عراقی۔ ''لمعات ضمیمہ دیوان عراقی''، ص ۳۷۹

23) منقول از ''شرح رباعیات، جامی۔''

24) ''فتوحات'' ج ۴، ص ۲۱۱۔

25) ''فصوص الحکم' فصوص الحکم۔ فص ادریسی، ص ۷۶

26) نقد النصوص، ص ۴۸

27) ''لوائح'' ص ۴۲

28) شرح رباعیات

29) ''فلاسفہ کی آراء کے لیے دیکھیے ''شفا'' الٰہیات، مقالہ اولیٰ، فصل ۴ ص ۲۹۱

30) معتزلہ کے نزدیک 'ثبوت' کا مطلب ہے: ''ممکنات کا وجودِ علمی قبل از ایجاد'' اور 'تقرر' کا مفہوم ہے: 'ممکنات کا وجودِ عینی وخارجی قبل از تخلیق۔'' (ح۔مترجم)

31) ر۔ک بہ ''مباحث المشرقیہ''، ج ۱، ص ۴۵ ''ایضاً المقاصد'' ص ۲۲، شرح مقاصد، ج ۱، ص ۸۰۔

32) ''فتوحات مکیہ'' ج ۴، ص ۲۱۱

33) ''شرح رباعیات''، جامی، ص ۲۳۳

34) سورۃ الروم، ۳۰، آیت ۲۶

35) ''لمعات' عراقی (ضمیمہ بہ دیوان عراقی) لمعہ ۱۵، ص ۳۸۹

36) اشعۃ اللمعات، جامی، ص ۸۶

37) ر۔ک بہ ''فتوحات'' ج ۲، ص ۵۴۳، ۲۰۰، ۲۰۱ ''لمعات'' عراقی ص ۳۸۹، ''اشعۃ اللمعات'' جامی، ص ۸۶ ''اصل الاصول'' ص ۲۹۹

38) ''رسائل ابن عربی، رسالہ تجلیات'' ص ۴۴، ''فتوحات مکیہ'' ج ۱ باب ۲، ص ۶۴۔

39) ''لمعات عراقی' لمعہ دوم، ص ۳۷۹

40) ''فصوص الحکم' فص مودی، ص ۱۱۲

41) اس خطرناک اصطلاح کی ایک تاویل یہ کی جاسکتی ہے کہ حق اور خلق کے درمیان جو نسبت کارفرما ہے اُس میں حق فاعل ہے اور خلق منفعل، فاعل کی تاثیر فی المنفعل بھی اسماً فاعل کہلائے گی اور کیونکہ منفعل تاثیر فاعل کا محل ہے۔ لہٰذا اس نسبت سے اُسے بھی ایک عنوانی شرکت حاصل ہوگی جو بہرحال اعتباری ہے، حقیقی نہیں، بسہولت فہم کے لیے اُسے تجلی حق فی الخلق کہنا چاہیے۔ واللہ اعلم

بالصواب (ح۔ مترجم)

(42 ''شرح قیصری''''فص ہودی''

(43 ''کلمات مکنونہ'' فیض کاشانی، ص۴۱

(44 ''شرح گلشن راز'' شیخ محمود شبستری، ص ۳۸۰

(45 ''فتوحاتِ مکیہ'' ج ۱، ص ۳۰۴، ''شرح فصوص قیصری'' فص ادریسی

(46 ''کلمات مکنونہ'' ص۴۱

(47 ''نقد النصوص'' ص ۶۷

(48 ''اساس المعرفۃ'' ص ۱۰۱

(49 ''لوائح'' ا، ص ۶۱

(50 ''نقد النصوص'' حاشیہ، ص ۶۹

(51 تفصیل کے لیے ر۔ک بہ ''فتوحاتِ مکیہ''، ج ۱، ص ۶۵ ''رسائل ابن عربی'' جلد اول، کتاب الالف، ص ۱۲

(52 ''شرح رُباعیات'' ص ۲۶۱

(53 ''فتوحاتِ مکیہ'' ج ۱، ص ۶۵ ''رسائل ابن عربی'' ج ۱، کتاب الالف، ص ۱۲ ''رسالہ نقد النقود فی معرفۃ الوجود'' ص ۷۰۳، ۶۹۹ ''نقد النصوص'' ص ۶۸، ''شرح رباعیات جامی'' ص ۲۶۲۔۲۶۱

(54 ر۔ک بہ ''شرح فصوص قیصری''، فص ادریسی

(55 ''فتوحاتِ مکیہ'' ا ج ۳، ص ۲۹۴۔۲۹۲ ''رسائل ابن عربی'' ج ۱، کتاب الالف، ص ۱۲ ''شرح فصوص قیصری'' فص ادریسی، شرح فصوص کاشانی، فص ادریسی، ص ۶۵۔۶۴۔ ''نقد النصوص''، ص ۱۴۵ ''جامع الاسرار'' ص ۱۹۴ ''الجانب الغربی'' ''کلمات مکنونہ'' ص ۳۸۔

(56 فص ادریسی، ص ۷۷

(57 ''انشاء الدوائر''، ص ۶۹ ''فصوص الحکم''، فص الیاسی، ص ۱۸۳ ''فتوحاتِ مکیہ''، ج ۴، ص ۱۷۔

(58 سورۃ القصص، ۲۸، آیت ۳۱

(59 تذکرۃ الاولیاء، ج ۲، ص ۱۱۵

(60 ''منتخب دیوان شمس تبریزی'' تہران، ۱۳۳۶، ص ۶۹

(61 ''فتوحات'' ج ۳، ص ۲۵۵ اور ۲۶۳ ''فصوص الحکم''، فص لوطی، ص ۱۳۰

(62 فصوص الحکم، فص ابراہیمی، ص ۸۳

(63 ''شرح فصوص کاشانی'' ص ۸۶ ''شرح فصوص قیصری''، فص ابراہیمی۔

وحدت الوجود اور وحدت الشہود

مولانا سعید احمد اکبر آبادی

وحدت الوجود تصوف کے ان افکار و نظریات میں سے ہے جنہوں نے سماج میں بڑی ہلچل مچائی ہے، ادب و شعر اور مذہب و اخلاق کو غیر معمولی طور پر متاثر کیا ہے۔ ایک عام خیال یہ ہے اسلامی تصوف میں وحدت الوجود کا نظریہ فلسفہ ویدانت یا اپنشدوں کی راہ سے آیا، لیکن یہ صحیح نہیں، بلکہ قرآن میں خود بعض آیتوں سے اس طرف اشارہ نکلتا ہے مثلاً قرآن مجید میں ہے: **و ھوالاول والاخر و الظاھر والباطن**، یا ایک جگہ فرمایا گیا ہے **کل شی مالک الا وجہ**، ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے، سوائے ذات باری تعالیٰ کے، لیکن جس طرح تصوف کے دوسرے افکار و نظریات اور اذکار و اشغال بنیادی طور پر قرآن و سنت سے ماخوذ ہیں، لیکن آگے چل کر مختلف تاریخی اور سماجی عوامل و مؤثرات کے ماتحت ان کی تعبیر و تشریح میں وقتاً فوقتاً بہت کچھ رد و بدل ہوتا رہا، اور ان فکری اختلافات کے باعث تصوف کے اعمال و وظائف کی نوعیتیں اور شکلیں بدلتی رہیں، یہاں تک کہ بعض صورتوں میں کچھ سے کچھ اور اپنی اصل کی غیر ہو گئیں، اسی طرح وحدت الوجود کا نظریہ ضعف و شدت اور تعبیر و تشریح کے مراحل سے گزرتا رہا اور سماج پر اس کے علمی اثرات مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتے رہے۔

اس نظریہ کی ابتدا اسی طرح ہوئی کہ توحید اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے، اس کا مطلب یہ تھا کہ خدا اپنی ذات اور صفات میں یگانہ، بے ہمتا اور بے مثال و بے نظیر ہے، اس کی نہ کوئی ضد ہے اور نہ کوئی ند یعنی شریک و مثل ہے۔ قرن اول و دوم میں یہ عقیدہ اپنی سادہ شکل و صورت میں باقی اور عقلی و فلسفیانہ موشگافیوں سے محفوظ رہا، لیکن بنوامیہ کے آخری اور بنو عباس کے شروع دور حکومت میں یونانی فلسفہ و منطق کے زیر اثر جب عقائد سے متعلق امور و مسائل پر بھی فلسفیانہ دقیقہ رسی اور متعقلانہ بحث و تمحیص سے کام لیا جانے لگا تو اب جہاں تک صفات ذات باری تعالیٰ کا تعلق ہے یہ بحث پیدا ہوئی کہ صفات کا ذات سے تعلق کیسا ہے اور کس نوعیت کا ہے، یعنی وہ عین ذات ہیں یا غیر ذات، یا نہ عین ہیں اور نہ غیر، ظاہر ہے احتمال عقلی کے اعتبار سے یہی تین صورتیں ہو سکتی تھیں اور عجیب بات یہ

ہے کہ علم کلام نے جو چند در چند فرقے پیدا کئے ان میں سے بعض غیرت کے قائل ہو گئے اور بعض نے کہا کہ صفات نہ ذات کے عین ہیں اور نہ غیر، لیکن ایک بڑا طبقہ تھا جس نے عینیت کا دعویٰ کیا ان کی دلیل یہ تھی کہ اگر صفات غیر ذات ہیں تو اب سوال یہ ہے کہ وہ قدیم ہیں یا حادث؟ اور دونوں صورتیں محال ہیں، کیونکہ پہلی صورت میں تعدد قدماء لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں ذات باری محل حوادث بن جاتی ہے اور چونکہ جو محال کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود محال ہوتا ہے اس بنا پر ثابت یہ ہوا کہ صفات وذات باری میں عینیت ہے یعنی جو ذات ہے وہی صفات ہیں اور جو صفات ہیں بس وہی ذات ہے۔

ظاہر ہے وجود بھی ایک صفت الٰہی ہے، لیکن متکلمین وجود کی دو قسمیں کرتے تھے، ایک وجود واجب اور دوسرا وجود ممکن، وجود ممکن تمام کائنات میں جاری وساری ہے اور وہ مسبوق بالعدم ہونے کے ساتھ ہی فنا پذیر بھی تھا۔ اس کے برخلاف وجود واجب ازلی اور ابدی ہے، وہ ذات باری تعالیٰ کے لئے مخصوص اور عینیت کے نقطہ نظر سے ماتحت عین ذات تھا۔ متکلمین کی اس تشریح وتوضیح کی روشنی میں وحدۃ الوجود کا دور تک کہیں وہم وگمان بھی پیدا نہیں ہو سکتا تھا۔

بعد کی صدیوں میں تصوف کے ارتقاء کے ساتھ حقائق کونیہ کے علم وادراک کا ایک ذریعہ کشف والہام اور سیر فی الانفس والآفاق بھی قرار پائے۔ پھر تصوف کا تار وپود جو کچھ ہے عشق ومحبت الٰہی سے تیار ہوا ہے اور عشق و محبت کے لئے سرشاری ومستی اور محویت واستغراق ضروری ہیں۔ اس بنا پر صوفیائے کرام کی زبان سے کچھ ایسے کلمات اور اقوال کا اظہار ہونے لگا جن سے اب تک کان آشنا نہ تھے، چنانچہ طبقہ اولیٰ کے صوفی صافی حضرت ذوالنون مصری اور حضرت سری السقطی نے توحید کے غلبہ حال میں لاموجود الا اللہ کا نعرہ لگایا اور یہی نعرہ آگے چل کر وحدت الوجود کی اساس بنا۔ جیسا کہ ''نفحات الانس'' میں مولانا جامی نے لکھا ہے، حضرت ذوالنون مصری فرماتے تھے، مجھ کو علم کی ایک خاص قسم ایسی دی گئی ہے جس کو صرف خواص سمجھ سکتے ہیں۔ عوام نہیں سمجھ سکتے، ہمارے نزدیک غالباً اس قول سے ان کا اشارہ ان کے نعرہ لاموجود الا اللہ کی طرف تھا اور اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ وجود ایک کلی طبعی ہے اور وجود واجب اس کلی کا فرد کامل ہے، اس بنا پر درحقیقت موجود صرف ذات باری ہے، اس کے علاوہ جو کچھ ہے اس کا وجود حقیقی نہیں۔ اس کے معنی یہ نہیں تھے کہ غیر اللہ کا وجود ہے ہی نہیں، لیکن یہی قول آگے چل کر وحدت الوجود کی بنیاد بنا اور شیخ محی الدین ابن عربی (متوفی 638ھ) نے اس لے کو اتنا بڑھایا کہ نظریہ وحدت الوجود مستقل ایک فن بن گیا اور عالم اسلام میں اس نے ایک تلاطم پیدا کر دیا، حضرت شیخ اکبر نے وحدۃ الوجود کا جو نظریہ قائم کیا، اس کا ماحصل یہ تھا کہ وجود صرف ایک ہے اور وہ ذات خداوندی ہے، کائنات کی تمام اشیاء ذات خداوندی کے صفات کے مختلف مظاہر اور شیون ہیں، وہ ذات ہمہ وقت اپنی شانوں کا اظہار طرح طرح سے کرتی رہتی ہے، قرآن مجید میں ''کل یوم ھو فی شان'' اس کی ہی طرف اشارہ ہے۔ اس نظریہ کے بموجب ذات خداوندی

اور کائنات ایک دوسرے کے عین ہیں ان میں دوئی کا کوئی شائبہ نہیں، گویا ذات خداوندی ایک بحر ناپیدا کنار ہے اور کائنات وہ حباب و موج ہے جو اس کی سطح پر ابھر آتے ہیں ورنہ در حقیقت دونوں ہیں ایک ہی: اس مضمون کو غالبؔ نے اس طرح بیان کیا ہے:

دل ہر قطرہ ہے ساز انا البحر ہم اس کے ہیں، ہمارا پوچھنا کیا
ہاں کھائیو مت فریب ہستی ہر چیز کہیں کہ ''ہے'' نہیں ہے
شاید ہستی مطلق کی کمر ہے عالم لوگ کہتے ہیں کہ ''ہے'' پر ہمیں منظور نہیں

مولانا عبدالرحمٰن جامی نے اسی بات کو زیادہ کھل کر اور وضاحت سے بیان کیا ہے، فرماتے ہیں:

ہم سایہ و ہم نشین و ہم رہ ہمہ اوست در دلق گدا و اطلس شہ ہمہ اوست
در انجمن فرق و نہان خانۂ جمع باللہ ہمہ اوست، ثم باللہ ہمہ اوست

وحدت الوجود کی اس تشریح نے شریعت کا پورا نظام درہم برہم کر دیا..... کیوں کہ اس نظام کی بنیاد تمام تر اس پر قائم ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے اور تمام کائنات اس کی مخلوق ہے، وہ معبود ہے اور انسان عبد۔ دونوں کا وجود مستقل اور بالذات ہے اور قرآن مجید میں ارشاد ''لیس کمثله شيء'' کے مطابق کوئی شے کسی حیثیت سے بھی اس جیسی نہیں ہو سکتی۔ وحدت الوجود کے اس نظریہ نے عالم اسلام میں ایک سخت خلفشار پیدا کر دیا اور صوفیائے کرام دو طبقوں میں تقسیم ہو گئے، جن حضرات نے شیخ اکبر کے نظریہ وحدت الوجود کی مخالفت کی ان میں سب سے بڑی اور نمایاں شخصیت حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی (متوفی 1040ھ) کی ہے۔ حضرت مجدد نے نہ صرف یہ کہ شیخ اکبر کے نظریہ وحدت الوجود کی تردید کی بلکہ اس کے بالمقابل اپنا ایک نظریہ وحدت الشہود پیش کیا۔ اس سلسلہ میں آپ نے جو کچھ فرمایا ہے اس کا حاصل مولانا ابوالحسن زید فاروقی کے الفاظ میں یہ ہے ''اللہ ہی نور ہے، ہر خیر و کمال کا مصدر وہی ہے اور وہی واجب الوجود ہے، اس کے سوا جو کچھ ہے عدم ہے اور وہ سرتا سر ظلمت اور تاریکی ہے۔ کائنات میں ہر کائن کی اصل عدمی جز ہے، اللہ تعالیٰ کی صفات نے ان اجزائے عدمیہ پر عکس ڈالا تو حضرت وجود کے عکس سے عدم کو وجود ملا اور اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کے پرتو سے اجزائے عدمیہ میں کمالات کا ظہور ہوا، جس جس چیز پر اسماء و صفات کا پرتو جس قدر پڑتا گیا اسی قدر وہ چیز حسن و کمال سے آراستہ ہوتی چلی گئی اور جن اسماء و صفات کے تجلیات سے کوئی عدمی جز بے بہرہ رہا ہے اسی قدر وہ محروم اور بدنصیب ہے۔'' اس کے بعد مولانا فاروقی جو حضرت مجدد کے افکار و نظریات کے بہترین ترجمان اور شارح ہیں، لکھتے ہیں:

''حضرت مجدد نے جو کچھ ارشاد کیا ہے از روئے کشف و الہام کیا ہے، مجھ کو جامع ترمذی میں ایک مبارک حدیث ملی ہے اور اس سے حضرت مجدد کے مسلک کی پوری تائید ہوتی ہے، وہ حدیث یہ ہے:-

''عن عبدالله بن عمرو يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه

وسلم يقول : ان اللّٰہ تبارک و تعالیٰ خلق خلقه فی ظلمة فالقی علیهم من نوره، فمن اصابه ذلک النور اهتدیٰ و من اخلاه ا ضل فلزلک اقول: جفه القلم علی علم الله هذا احدیث حسن۔''

ترجمہ: ''حضرت عبداللہ بن العاص فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے سنا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنی مخلوق کو جو ظلمت میں تھی خلق کیا اور پھر ان پر اپنا نور ڈالا، جس پر وہ نور پڑا اس نے ہدایت پائی اور جس پر وہ نہیں پڑا وہ گمراہ ہوا، اس بنا پر میں کہتا ہوں کہ قلم اللہ کے علم کے مطابق خشک ہو چکا ہے۔''

وحدت الوجود (معنی ومفہوم)

الطاف احمد اعظمی

اسلام کا بنیادی کلمہ جسے کلمہ توحید کہتے ہیں، لا الہ الا اللہ ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں یعنی بندوں کا معبود ومطاع صرف اللہ ہے اس کے علاوہ نہ کوئی دوسرا معبود ہے اور نہ علی الاطلاق حاکم وآمر۔ اللہ کے یہی معنی یعنی معبود ومطاع قرآن وحدیث سے ثابت ہیں جیسا کہ ہم اپنی کتاب ''توحید کا قرآنی تصور'' میں وضاحت کے ساتھ بتا چکے ہیں، لیکن دوسری صدی ہجری میں جب تصوف کا باضابطہ آغاز ہوا تو اس مفہوم میں ایک طرح سے معنوی اضافہ ہوا۔ ارباب تصوف نے اس کا یہ مفہوم بیان کیا کہ ''اس کے سوا نہ کوئی معبود ہے نہ مقصود اور نہ موجود (ان لا الہ: ای لا معبوذ او لا مقصوداً و لا موجوداً فی نظر ارباب الشہود الا اللہ) یہ طرز تعبیر جب مزید آگے بڑھا تو معبود اور مقصود کے الفاظ بھی ہٹ گئے اور لا الہ الا اللہ کا مطلب بیان کیا گیا کہ لا موجود الا اللہ یعنی اللہ کے علاوہ کوئی موجود نہیں ہے اور اسی کو صوفیہ نے عین قرار دیا۔[1] حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے لکھا ہے[2]:

> ''اللہ کی وحدانیت کے دو معنی ہیں، علماء ظاہر کے نزدیک وحدانیت کے معنی یہ ہیں کہ معبود صرف ایک ہے دوسرا کوئی معبود نہیں۔ حضرات صوفیہ کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ موجود صرف ایک ہے دوسرا کوئی موجود نہیں۔''

اس حقیقت سے کون انکار کرسکتا ہے کہ کائنات میں صرف ایک خدا کا وجود ہے جو بالذات ہے، ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ باقی اس کے سوا جو وجود بھی ہے وہ بالعرض ہے۔ یعنی مستقل بالذات نہیں بلکہ ایک دن فنا ہو جائے گا۔ لبید نے[3] جو ماقبل اسلام کا شاعر ہے، اچھی بات کہی ہے[4]:

الا کل شیٔ ماخلا اللہ باطل

وکل نعیم لا محالۃ زائل

''سن لو، اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے اور ہر نعمت بہر صورت زائل ہو جانے والی ہے۔''

اس شعر کے بارے میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بعض محدثین نے نقل کیا ہے[5]:

''سب سے اچھی بات جو شاعر نے کہی ہے وہ لبید کی بات ہے کہ اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے (اصدق کلمة قالها شاعر کلمة لبید: الا کل شیٔ ما خلاق اللّٰہ باطل)۔''

باطل کے معنی عربی میں اس چیز کے ہیں جن کو ثبوت و دوام نہ ہو یعنی فنا ہو جانے والی۔ مذکورہ شعر کے دوسرے مصرع میں زائل کا لفظ اس کی وضاحت کرتا ہے، اس کے بالمقابل حق ہے یعنی جو غیر فانی ہو چنانچہ اس معنی میں قرآن مجید میں ہے: کل من علیها فان و یبقیٰ وجه ربک ذوالجلال و الاکرام (رحمٰن: 26) ''روئے زمین پر جو بھی موجود ہے وہ سب فنا ہو جائیں گے اور صرف تمہارے پروردگار کی ذات جو عظمت و اکرام والی ہے، باقی رہ جائے گی۔'' یہ کہنا کہ خدا کے سوا کوئی چیز موجود نہیں اور یہ کہ خدا کے سوا ہر شے فنا ہو جانے والی ہے دونوں میں بڑا فرق ہے اور قرآن مجید نے اس فرق کو ملحوظ رکھا ہے کیونکہ اس فرق کو ختم کر دینے کی صورت میں شرک کا دروازہ کھلتا ہے، ماضی میں بہت سی قومیں اس کج فکری اور بے احتیاطی کی وجہ سے شرک میں مبتلا ہوئیں اور اب تک مبتلا ہیں۔

اس مختصر وضاحت کے بعد اب ہم نفس موضوع یعنی وحدۃ الوجود کے معنی و مفہوم کو ارباب تصوف کے بیانات کی روشنی میں واضح کریں گے۔

وحدت الوجود کے مفہوم کو یوں سمجھیں کہ تمام موجودات دو طرح کی صفات رکھتی ہیں ایک صفت اشتراکی اور دوسرے صفت امتیازی یعنی بعض صفات میں وہ مشترک اور بعض میں ایک دوسرے سے ممتاز، مثلاً زید، خالد اور عمرو سب علیحدہ علیحدہ وجود رکھنے کے باوجود صفت انسانیت میں مشترک ہیں یعنی سب پر انسان کا اطلاق ہوتا ہے۔ اسی طرح حیوان میں کہ حیوانیت کی صفت میں مشترک ہیں اگرچہ باہم صنفی اختلافات رکھتے ہیں لیکن حیوان اور انسان ایک دوسرے سے ممتاز ہیں کیونکہ حیوانیت اور انسانیت دو علیحدہ صفتیں ہیں۔ ٹھیک یہی معاملہ موجودات کا ہے، اس میں جو چیز مشترک ہے وہ وجود ہے اور یہی وجود ہر موجود کی اصل ہے اگر یہ نہ ہو تو ہر شے معدوم ہے۔ یہی وجود، وجود حقیقی کی حیثیت رکھتا ہے اس کے علاوہ ہر شے کی حیثیت محض اعتباری ہے، امام وحدۃ الوجود محی الدین ابن عربی نے اسے اس طرح سمجھایا ہے[6]:

''جب ہم کسی چیز کو دیکھ کر ''ہے'' کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ فی الواقع خارج میں موجود ہے۔ مثلاً اگر خارج میں زید نہ ہو اور ہم کہیں ''زید'' ہے

تو چونکہ یہ ایک خلاف واقعہ بات ہے لہٰذا غلط ہے۔ زید ہے، بکر ہے، خالد ہے ان سب میں ''ہے'' مشترک ہے لہٰذا ان تینوں میں ''ہے'' کا منشا بھی مشترک ہے۔ اسی کو ہم وجود بمعنی مابہ الموجودیت کہتے ہیں۔ اس معنی کے لحاظ سے بتاؤ کہ جو وجود حقیقی ہے اس کے بالمقابل کیا ہے؟ کچھ نہیں، جو ہے وجود کی ایک صورت اور اس کا تعین ہے۔''

اسے سادہ طور پر یوں سمجھیں کہ وجود حقیقی فی الواقع ایک ہے اس کے سوا جو وجود بھی نظر آتا ہے وہ باعتبار ظاہر جداگانہ وجود معلوم ہوتا ہے لیکن باعتبار باطن وجود حقیقی ہی کی ایک نمود ہے۔ وجود کی اس تعبیر سے صوفیہ اس نتیجہ تک پہنچے کہ موجودات ہی کا دوسرا نام خدا ہے یعنی خدا نے موجودات کی صورت میں خود کو ظاہر کیا ہے۔ اس خیال کے ماننے والوں کو اصطلاح تصوف میں ''وجودیہ یا عینیہ'' کہا جاتا ہے۔

اس کے برخلاف صوفیہ کا ایک دوسرا گروہ بھی ہے جو کہتا ہے کہ وہ وجود جو تمام موجودات میں مشترک ہے اور جس سے تمام موجودات کا قیام و بقا ہے وہ ایک اور برتر وجود کا فیضان ہے، دوسرے لفظوں میں خدا اس کائنات کے اندر نہیں بلکہ اس سے ماورا ہے۔ اس نقطہ نظر کے حاملین کو ورائیہ کہا جاتا ہے۔ مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ لکھتے ہیں [7]:

''یہ ظاہر ہے کہ موجودات عالم مطلق وجود میں باہم مشترک ہیں اور انواع وجود میں جن کو ظہورات کہتے ہیں باہم مختلف و متغائر ہیں یعنی ہر موجود میں وجود کا ظہور جداگانہ آثار کے ساتھ ہے مثلاً پانی میں وہی وجود اس طرح ظاہر ہوا کہ آگ کا بجھا دینا اس کے آثار سے ہے اور اہل کشوف کو محقق ہو گیا ہے کہ یہ وجود تمام موجودات میں مشترک ہے، ماہیت واحدہ ہے یعنی ہر وجود کا حصہ وجود دوسرے موجود کے حصہ سے وجود ماہیت میں مختلف نہیں۔ صرف آثار و عوارض کا اختلاف ہے۔

باقی وجود مشترک تمام موجودات میں حال یعنی حق تعالیٰ کی وجود بخشی کا ظل یا فیضان ہے۔ بالفاظ دیگر حق تعالیٰ اس فیضان میں سب کے ساتھ یکساں ہے۔''

ہم یہاں اول الذکر یعنی عینیہ (وجودیہ) کے نقطہ نظر کی مزید تشریح کریں گے کہ اصل منبع شرہی نظریہ ہے۔

عینیہ کا نقطہ نظر جیسا کہ اوپر بیان ہوا، یہ ہے کہ حق اور خلق غیر نہیں بلکہ ان میں باعتبار ماہیت [8] وحدت

ہے یعنی حق تعالیٰ موجودات کے پردے میں ظاہر ہوا ہے۔ دوسرے لفظوں میں حق تعالیٰ سے ماورا نہیں بلکہ ان کے اندر ان کا عین بن کر سرایت کیے ہوئے ہے۔ یہ وہی نقطہ نظر ہے جو (Pantheism) کے نام سے معروف ہے۔ یونانی اور ہندی فلاسفہ اسی کے قائل تھے۔ عینیت کے اس مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے حضرت سید عبدالکریم بن ابراہیم جیلی لکھتے ہیں[9]:

''اشیاء میں جو عاریت ہے وہ اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وجود خلقی کی اس کی طرف نسبت ہے اور وجود حقیقی اس کی اصل ہے پھر حق نے خلقیت کا نام اپنے حقائق کو عاریتاً دیا۔ اس غرض کے لئے اسرار الوہیت اور ان کے مقتضیات کو ظاہر کرے جن میں باہم تضاد ہے پس حق تعالیٰ ہیولیٰ عالم ہے فرمایا: ''و ماخلقنا السموات والارض الا بالحق'' آسمانوں اور زمین کو ہم نے حق سے پیدا کیا۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہر چیز حق سے پیدا ہوئی اور حق مادہ عالم ہے[10] اس کی مثال پانی و برف کی ہے جن میں حق مثل پانی کے ہے جو برف کی اصل ہے اور عالم مثل برف کے ہے۔ ظاہر ہے کہ اس بستہ چیز پر برف کا نام عاریتاً ہے اور پانی حقیقت۔

وما الخلق فی التمثال الا کثلجته — و انت بها المآء الذی هونابع
وما الثلج فی تحقیقنا غیر مائه — و غیر ان فی حکم وعته الشرائع
و لکن بذوب الثلج یرفع حکمه — و یوضع حکم المآء والامر واقع
جمعت الاضدادفی واحد الیها — وفیه تلاشت و هو عنهن طالع

خلق کی مثال سوائے برف کے نہیں اور تو اس میں پانی ہے جو ذات حق سے پھوٹ آتا ہے، اور برف ہماری تحقیق میں سوائے پانی کے کچھ نہیں ہے، سوائے اس کے نہیں کہ اس کا ایک حکم ہے جس کا قوانین عالم تقاضا کرتے ہیں، پر جب برف پگھل جاتی ہے تو وہ حکم بھی اٹھ جاتا ہے اور پانی کا حکم اس میں رکھا جاتا ہے اور یہ امر واقع کے مطابق ہے۔ جمیع اضداد ایک چیز میں جمع ہیں اور اسی میں مٹ گئیں اور ان کے مٹ جانے سے وہ روشن اور ظاہر ہو جاتا ہے۔''

حضرت اشرف جہانگیر سمنانیؒ نے وحدت وجود پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فلسفیانہ طریقے پر وحدت کی دو قسمیں ہیں:

1- وحدت مطلقہ من حیث الذات والصفات

2-وحدت مقیدہ من حیث الصفات لا من حیث الذات

وحدت مطلقہ اور وحدت مقیدہ کی وضاحت میں لکھا ہے کہ اول الذکر میں غیر کا وجود بالکل معدوم ہو جاتا ہے اور موخر الذکر میں مثل کا وجود معدوم ہوتا ہے۔[11] وجود کی انہوں نے تین منزلیں قرار دی ہیں:

1-وجود بشرط شے یعنی وجود مقید

2-وجود لا بشرط شے

3-وجود بشرط لا شے

وجود بشرط لا شے سے وجود مطلق مراد ہے۔ یہ وجود اس شرط کے ساتھ ہے کہ اس کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں۔ وجود کی اس منزل کا نام ہمہ اوست ہے[12]

شریعت میں توحید کے مفہوم پر روشنی ڈالتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے کہ ذات وصفات دونوں حیثیتوں سے باری تعالیٰ کی وحید کا اطلاق دو معنوں میں ہوتا ہے، ایک مجازی یعنی باری تعالیٰ اس معنی میں واحد ہے کہ اس کے وجود کے مقابلہ میں کسی دوسری چیز کا وجود نہیں ہے۔ دوسرے حقیقی یعنی خدا کے سوا کوئی چیز موجود نہیں ہے جو کچھ ہے وہی ہے، ہمہ اوست یہی حقیقی توحید ہے۔[13]

ہندی صوفیہ میں حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ نے وحدت الوجود کے واقعی مفہوم کو جسے محی الدین ابن عربی نے ''فصوص الحکم'' میں بیان کیا ہے، نہایت بے باکی کے ساتھ واضح لفظوں میں پیش کیا ہے۔ دوسرے صوفیہ کی طرح انہوں نے وجود و ماہیت، وجود و ذات اور ظاہر و مظہر کی اصلاحوں میں اسے چھپانے کی کوشش نہیں کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:[14]

> ''بندہ قبل وجود خدا باطن خدا تھا اور خدا ظاہر بندہ، کنت کنزاً مخفیاً اس پر دلیل ہے۔ حقائق کونیہ کے نتائج جو علم الٰہی ہیں، ذات مطلق میں مخفی تھے اور ذات صرف اپنے پر ظاہر تھی۔ جب ذات مطلق نے چاہا کہ ظہور خود دوسری نہج پر ہو، اعیان کو ان کے لباس قابلیات میں اپنی تجلی کے جلوے سے ظاہر فرمایا اور خود شدت ظہور سے ان کی نگاہوں سے مخفی ہوگیا مثل تخم کے کہ درخت مع تمام شاخ و پتوں و پھول کے اس میں چھپا تھا گویا کہ تخم بالفعل تھا اور شجر بالقوہ۔ جب تخم نے اپنے باطن کو ظاہر کیا تو خود چھپ گیا جو کوئی دیکھتا ہے درخت کو دیکھتا ہے تخم دکھائی نہیں دیتا۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو تخم بصورت درخت کے ظاہر ہوا، تخم بالقوہ ہوا اور درخت بالفعل، ہر چند کہ ایک وجہ سے تخم و درخت ایک ہے، جدائی نہیں ہے۔ عینیت پائی جاتی ہے، لیکن دلائل غیریت وجدائی کے بھی اس میں موجود

ہیں اور واقعی ہیں حفظ مراتب ضرور ہے۔''

حاجی امداد اللہؒ کے نزدیک جو شخص ظاہر و مظہر میں فرق کرتا ہے وہ موحد نہیں ہے بلکہ اس میں بوئے شرک پائی جاتی ہے۔[15]

اوپر ہم نے مختلف صوفیہ کے جو خیالات پیش کئے ہیں ان سے کسی اشتباہ کے بغیر وحدت الوجود کا مفہوم بالکل واضح ہو گیا یعنی یہ کہ وجود واحد ہے، اسی وجود واحد (وجود حقیقی) نے جب تعینات کا لباس زیب تن کیا تو اس کا نام عالم موجودات ہوا۔ اس لئے حق تعالیٰ اور اس کی مخلوقات میں باعتبار حقیقت و ماہیت کوئی فرق نہیں ہے۔ فرق جو کچھ ہے وہ اشکال و صور اور احکام و آثار کے اعتبار سے ہے۔ علامہ شبلی لکھتے ہیں:[16]

''صوفیہ اور اہل ظاہر کا پہلا مابہ الاختلاف یہ ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک خدا سلسلہ کائنات سے بالکل الگ ایک جداگانہ ذات ہے۔ صوفیہ کے نزدیک خدا سلسلہ کائنات سے الگ نہیں۔ اس قدر تمام صوفیہ کے نزدیک مسلم ہے لیکن اس کی تعبیر میں اختلاف ہے۔ ایک فرقہ کے نزدیک خدا وجود مطلق اور ہستی مطلق کا نام ہے۔ یہ وجود جب تشخصات اور تعینات کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے تو ممکنات کی اقسام پیدا ہوتے ہیں۔

چو ہست مطلق آمد در عبارت
گفت موج و کف و گرداب ہمانا دریا است

جس طرح حباب اور موج مختلف ذاتیں خیال کی جاتی ہیں لیکن درحقیقت ان کا وجود بجز پانی کے اور کچھ نہیں:

گفتم از وحدت و کثرت سخنی گوی بہ رمز
گفت موج و کف و گرداب ہمانا دریا است

یہ تشبیہ کسی قدر ناقص تھی کیونکہ حباب میں تنہا پانی نہیں بلکہ ہوا بھی ہے اس لئے ایک اور نکتہ داں نے اس فرق کو بھی مٹا دیا:

با وحدت حق ز کثرت خلق چہ باک
صد جائے اگر گرہ زنی رشتہ یکے است

دھاگے میں جو گرہیں لگا دی جاتی ہیں ان کا وجود اگرچہ دھاگے سے متمائز نظر آتا ہے لیکن فی الواقع دھاگے کے سوا گرہ کوئی زائد چیز نہیں صرف صورت بدل گئی ہے۔

ڈاکٹر میر ولی الدین نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ لکھتے ہیں:[17]

"وحدت الوجود کے نظریہ کی اصلیت بھی معیت واحاطت ذاتی ہے۔ معیت ذاتی اور معیت وجودی کا مفہوم ایک ہے۔ ذات حق کو وجود حق سے جدا نہیں کیا جا سکتا ہے اسی کو صوفیہ کرام نے بہ تغیر الفاظ اپنی اصطلاح میں وحدت الوجود کہا ہے۔"

مشہور وجودی صوفیہ

گذشتہ صفحات میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے وحدت الوجود کا مفہوم بڑی حد تک معلوم ہو گیا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ان صوفیہ کے خیالات بھی پیش کر دیئے جائیں جن کی حیثیت اس راہ کے میر کارواں کی ہے۔ اس سے وحدت الوجود کا مفہوم مزید واضح ہو کر سامنے آجائے گا۔

ذوالنون مصریؒ (متوفی 245ھ/859ء)

کہا جاتا ہے کہ ذوالنون مصری[14] پہلے عالم وصوفی ہیں جن کے خیالات میں وحدت الوجود کے نظریہ کی پہلی جھلک ملتی ہے۔ اس سے پہلے کسی اور صوفی کے یہاں اس قسم کے خیالات نہیں ملتے۔

ذوالنون مصری ایک بلند پایہ فلسفی اور کیمیا داں تھے[15] لیکن اس کے ساتھ وہ رموز تصوف کے بھی بڑے نکتہ داں اور اپنے عہد کے صوفیہ کے سرخیل تھے۔ تصوف کے ساتھ فلسفہ کی آمیزش ہی انہیں وحدت الوجود کے نظریہ کے قریب لے گئی۔ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ نوفلاطونیت کا ظہور اسلام سے بہت پہلے ہو چکا تھا اور اسکندریہ اس کا مرکز تھا۔ ذوالنون مصری اسی نوفلاطونیت کے فلسفہ وحدۃ الوجود سے متاثر ہوئے جیسا کہ ان کے درج ذیل اقوال سے بالکل ظاہر ہے:

1- انسان جب اللہ سے محبت کرنے لگتا ہے تو ایک ایسا وقت بھی آتا ہے جب وہ اس سے متحد ہو جاتا ہے اس کی ذات میں سرتاپا ڈوب جاتا ہے اور پھر اس کا ذاتی تشخص ختم ہو کر ذات خداوندی کا ایک حصہ بن جاتا ہے۔[16]

2- ایک بار لوگوں نے عارف کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ عارف وہ ہے جو علم، چشم، مشاہدہ اور کشف و حجاب کے بغیر دیکھتا ہے اس لئے کہ اسے ذات خداوندی کا قرب ہی حاصل نہیں ہوتا بلکہ وہ اس سے واصل ہو جاتا

ہے۔اس کی حرکت اللہ تعالیٰ کی حرکت اور اس کا کلام اللہ تعالیٰ کا کلام اور اس کی نظر خدا کی نظر ہو جاتی ہے۔ [17]

3-میں نے تین سفر کئے اور تین طرح کے علم حاصل کئے۔ پہلے سفر میں جو علم میں نے حاصل کیا اسے خواص اور عوام دونوں نے کسی تردد کے بغیر قبول کر لیا۔ دوسرے سفر میں جو علم لایا اسے خواص نے تو قبول کیا لیکن عوام نے قبول نہ کیا۔ تیسرے سفر میں جو علم مجھے ملا اسے خواص اور عوام دونوں نے رد کر دیا۔ [18]

یہ علم یقیناً وحدۃ الوجود ہی کا رہا ہوگا کیونکہ ابھی تک بہت کم لوگ اس نظریہ سے واقف تھے اس لئے اس کا رد کیا جانا یقینی تھا۔

بایزید بسطامیؒ (متوفی 261ھ/875ء)

بایزید بسطامی کے یہاں وحدت الوجود کا نقش اول الذکر سے کہیں زیادہ نمایاں شکل میں ملتا ہے۔ یہ بڑے مرتبہ کے صوفی بلکہ مشائخ طریقت میں سے تھے، حضرت جنید بغدادی کا قول ہے: [19] ابو یزید منا بمنزلۃ جبرئیل من الملکۃ'' ہمارے درمیان ابو یزید کو وہی حیثیت حاصل ہے جو فرشتوں میں جبرئیل کی ہے۔''

بسطامی ایرانی صوفی تھے لیکن ان کے خیالات پر ہندی فکر غالب ہے مثلاً ان کے یہاں فنا کا جو تصور ملتا ہے یعنی فرد کا ذات مطلق میں مدغم ہو جانا، وہ بڑی حد تک ہندی فکر نروان سے ماخوذ ہے اور غالباً اس کا ذریعہ ان کے استاد ابوعلی سندھی تھے۔ [20] وحدت الوجود سے متعلق ان کے چند اقوال یہاں درج کئے جاتے ہیں:

1- ایک بار میں نے اللہ سے دعا کی اور کہا: خدایا تجھ تک رسائی کی کیا صورت ہے؟ آواز آئی: بایزید پہلے خود کو تین طلاق دے اور اس کے بعد میرا نام لے۔ [21]

2- جب میں سانپ کی کینچلی کی طرح بایزیدیت سے باہر نکلا تو دیکھا کہ عاشق و معشوق دونوں ایک ہیں کیونکہ دنیائے وحدت میں سب ایک ہو سکتے ہیں۔ [22]

3- میں نے بہت سے مقامات کا مشاہدہ کیا لیکن جب غور سے دیکھا تو خود کو اللہ کے مقام میں پایا۔ [23]

4- سبحانی ما اعظم شانی [24] (میری ذات پاک ہے، کیا بڑی میری شان ہے)

5- میں خواب میں عرش الٰہی پر متمکن ہو گیا تھا۔ [25]

6- مخلوق احوال کے محتاج ہیں لیکن عارف کے کوئی احوال نہیں کیونکہ آثار گم ہو جاتے ہیں، اس کا جوہر دوسرے کے جوہر میں (یعنی خدا میں) معدوم ہو جاتا ہے۔ [26]

7- تیس برس تک اللہ کی ذات میرا آئینہ رہی اب میں اپنا آئینہ خود ہوں یعنی جو کچھ میں تھا وہ اب نہیں رہا کیونکہ میں اور خدا کو الگ الگ سمجھنا توحید الٰہی کا انکار کرنا ہے۔ چونکہ میں معدوم ہوں اس لئے اللہ اپنا

آئینہ خود ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں اپنا آئینہ خود ہوں کیونکہ یہ خدا ہے جو میری زبان سے بولتا ہے، میں تو معدوم ہو چکا ہوں۔[27]

8- مدت تک میں خانہ کعبہ کا طواف کرتا رہا لیکن جب وہ واصل بحق ہوا تو خانہ کعبہ خود میرا طواف کرنے لگا۔[28]

ہمارے بعض علماء کا کہنا ہے کہ صوفیہ کرام کی اس قسم کی باتوں کا تعلق سکر سے ہے اس لئے انہیں معذور سمجھنا چاہئے۔ اگر اس قسم کے کلمات فی الواقع ان سے حالت سکر میں صادر ہوئے تھے تو سکر کی ان باتوں کو تہہ کر کے لپیٹ دینا چاہئے تھا اسے عام نہیں کرنا چاہئے تھا، لیکن یہ خلاف شرع باتیں عام ہوئیں اور خلق خدا کے لئے فتنہ بنیں۔

حضرت جنید بغدادیؒ (متوفی 297ھ/910ء)

حضرت جنید بغدادی تبع تابعین میں تھے۔ بڑے عظیم المرتبت عالم اور صوفی تھے۔ شیخ ہجویریؒ کے نزدیک وہ شریعت میں امام الائمہ اور طریقت میں شیخ المشائخ کا درجہ رکھتے تھے۔[29] حقیقت یہ ہے کہ وہ ان صوفیہ میں تھے جو اتباع کتاب وسنت پر بہت زیادہ زور دیتے تھے، فرماتے ہیں:[30]

> **الطریق الیٰ اللّٰہ مسدود، الا علی المقتفین اثار رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم**
>
> ''اللہ تک پہنچنے کا راستہ صرف اس شخص کے لئے کھلا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرتا ہے۔''

مزید فرماتے ہیں۔[31]

> **طریقنا مضبوط بالکتاب والسنة فمن دم یحفظ الکتاب ویکتب الحدیث ودلم یتفقه فلا یقتدیٰ به**
>
> ''ہمارا راستہ کتاب وسنت سے مربوط ہے جس نے کتاب (قرآن مجید) حفظ نہیں کی اور حدیث کی کتابت نہیں کی (یعنی علم حدیث حاصل نہیں کیا) اور فقہ میں مہارت حاصل نہ کی اس کی اقتداء نہیں کرنی چاہئے۔''

کتاب وسنت کی اس اہمیت کے باوجود دوسرے صوفیہ کی طرح ان کے یہاں بھی وحدت الوجود کے نظریہ نے بار پالیا تھا۔ چند اقوال ملاحظہ ہوں:

1- انہوں نے ایک بار بیماری کی حالت میں خدا سے دعا کی: خدایا! مجھ کو شفا دے (اللھم اشفنی) آواز آئی: جنید تم کون ہو جو خدا اور بندے کے درمیان آؤ، جو کچھ تجھ سے کہا گیا ہے اس میں مشغول رہ اور جس میں اس نے تجھے بتلا کیا ہے اس پر صبر کر، اختیار سے تیرا کیا واسطہ؟[32]

2- معرفت خدا کی طرف توجہ کرنے کا نام ہے اور کہا کہ معرفت خدا کا امتحان ہے یعنی جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ وہ عارف ہے وہ دھوکے میں ہے..... عارف و معروف دونوں ایک ہیں۔[33]

3- علم ایک محیط چیز ہے اور معرفت بھی ایک محیط چیز ہے پھر کہاں خدا اور کہاں بندہ..... فی الواقع عارف و معروف ایک ہیں۔[34]

حسین بن منصور حلاج[22] (متوفی 309ھ/921ء)

ابھی تک صوفیہ وحدت الوجود کے خیال کا اظہار اصحاب خاص کی مجلسوں میں کرتے تھے بر سر عام اس کے اظہار و اشاعت سے گریز کرتے تھے۔ منصور حلاج پہلے صوفی ہیں جنہوں نے اپنے وجودی مسلک کا برملا اظہار کیا۔ علماء وقت نے ان کو زندیق و کافر قرار دیا اور اس جرم میں وہ 910ء میں گرفتار کر لئے گئے، لیکن 911ء میں قید خانہ سے فرار ہو گئے۔ 914ء میں دوبارہ گرفتار ہوئے اور آٹھ سال قید و بند کی صعوبتیں اٹھانے کے بعد علماء کے متفقہ فیصلہ کے مطابق 921 میں بغداد میں سولی پر چڑھا دیئے گئے۔

منصور حلاج کے جس خلاف شرع قول سے برافروختہ ہو کر علماء نے ان کے قتل کا فتویٰ دیا تھا۔ وہ ان کا نعرہ "انا الحق" تھا۔ چند مزید اقوال ملاحظہ ہوں:

1- میرے اور تیرے درمیان صرف ایک "میں" ہے جو میرے لئے باعث عذاب ہے، مجھ پر رحم کر اور اس "میں" کو درمیان سے اٹھا لے۔ میں "وہ" ہوں جس سے میں محبت کرتا ہوں اور جس سے میں محبت کرتا ہوں "میں" ہے۔ ہم ایک جسم دو روحیں ہیں۔ اگر تو مجھے دیکھتا ہے تو اسے دیکھتا ہے اور اگر تو اسے دیکھتا ہے تو ہم دونوں کو دیکھتا ہے۔[35]

2- جو شخص طاقت میں اپنے نفس کو پختہ کر لیتا ہے، اپنے دل کو اعمال و اشغال صالحہ کا خوگر بنا لیتا ہے، ترک لذات کا عادی ہو جاتا ہے، شہوات اور خواہشات نفسانی پر اقتدار حاصل کر لیتا ہے وہ مقام مقربین تک پہنچ جاتا ہے پھر جب اس کے نفس کا تزکیہ زیادہ ہو جاتا ہے تو بشریت کے حدود سے گزر جاتا ہے اور جب اس میں بشریت کا شائبہ نہیں رہتا تو وہ اللہ تعالیٰ کی روح پاک میں تحلیل ہو جاتا ہے پھر وہ مطیع سے مطاع بن جاتا ہے یعنی وہ روحانیت کی اس منزل پر ارتقاء کر جاتا ہے جہاں وہ کسی کی اطاعت نہیں کرتا

بلکہ لوگ اس کی اطاعت کرنے لگتے ہیں۔ پھر وہ جس چیز کا ارادہ کرتا ہے وہی واقع ہوتی ہے جو پہلے سے مشیت الٰہی بن چکی ہوتی ہے۔ پھر اس کا کوئی قول اور فعل اس کا نہیں رہتا بلکہ خود خدا کا قول و فعل بن جاتا ہے۔[36] یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اکثر صوفیہ نے منصور کے نعرہ انا الحق کو صحیح کہا ہے۔ محمود شبستری فرماتے ہیں:[37]

روا باشد انا الحق از درختے

چرا نبود روا از نیک بختے

''جب درخت کا انا الحق کہنا جائز ہے تو پھر ایک نیک بخت (منصور) کے لئے یہ ناجائز کیسے ہوا؟''

ابوبکر شبلیؒ (متوفی 334ھ/946ء)

ابوبکر شبلی کا شمار بھی تبع تابعین میں ہوتا ہے۔ جنید بغدادی کے مریدین خاص میں سے تھے۔ ان کے بارے میں مرشد کا ارشاد ہے: لکل قوم تاج وتاج ہذا القوم شبلی[38]

''ہر قوم کا ایک تاج ہوتا ہے اس قوم کے تاج شبلی ہیں۔''

منصور حلاج کے بعد یہ دوسرے صوفی ہیں جنہوں نے وحدت الوجود کا ذکر برسر منبر کیا جیسا کہ شیخ فرید الدین عطار[39] کے ایک قصیدہ کے درج ذیل اشعار سے ظاہر ہے:

روز آدینہ برسر منبر گشت شبلی برائے خطبہ سوار

کرد توحید ایزدی آغاز کہ یک است اوچہ دہ چہ صدچہ ہزار

مگر آنجا جنید حاضر بود گفت اے پاکباز نادرہ کار

آنچہ من با تو گفتہ ام بہ نہفت تو عیانش ہمی کنی اظہار

گفت ہیہات اے یگانہ عصر سخن مشرکانہ را بگذار

من ہمی گویم وہمی شنوم نیست کس غیر من بہ ہردو یار

قم باذنی و قم باذن اللہ ہر دو یک نغمہ است از لب یار

''ایک دن جمعہ کو حضرت شبلی خطبہ کے لئے کھڑے ہوئے اور توحید ایزدی سے اپنے خطبہ کا آغاز کیا اور کہا کہ وہ (اللہ تعالیٰ) ایک ہے خواہ دس خواہ سو اور خواہ ہزار میں ہو، اس وقت جنیدؒ بھی وہاں موجود تھے انہوں نے کہا: اے مرد پاکباز جو بات میں نے تم سے کہی ہے اس کو تمہیں چھپانا چاہئے نہ کہ تم اس کو برملا ظاہر کرتے ہو۔ شبلی نے کہا: افسوس اے یگانہ عصر، مشرکانہ بات کو چھوڑ دیجئے۔

میرے علاوہ کوئی اور نہیں، قم باذنی (میرے حکم سے اٹھ) کہیں یا قم باذن اللہ (اللہ کے حکم سے اٹھ) کہیں دونوں لب یار سے نکلا ہوا ایک ہی نغمہ ہے۔"

مذکورہ اشعار سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت جنید بغدادیؒ بھی شبلی کے ہمنوا تھے البتہ وہ اس خیال کو برسرعام بیان کرنے کے حامی نہ تھے، لیکن شبلی کے نزدیک اس کا اخفاء شرک تھا۔ چنانچہ انہوں نے برسر منبر اس کو بیان کیا اور بندہ و رب کے درمیان سے دوئی کا پردہ اٹھا دیا اور "قم باذنی" اور "قم باذن اللہ" باعتبار مفہوم ایک ہو گئے یعنی بندہ و رب میں کچھ فرق باقی نہ رہا۔ اس سلسلے میں ان کے چند مزید اقوال بھی ملاحظہ ہوں۔

1-ان سے پوچھا گیا: توحید کے بارے میں کچھ فرمائیں، عرض کیا: توحید مجرد کی بات کرنے والا ملحد، اس کی طرف اشارہ کرنے والا مشرک اور اس کی طرف بلانے والا غافل و بت پرست ہے۔[40]

2-وفات سے پہلے کلمہ لا الہ الا اللہ پڑھنے کے لئے کہا گیا تو فرمایا: جب غیر کا وجود ہی نہیں تو نفی کس کی کروں۔[41]

مولانا جلال الدین رومیؒ (متوفی 604ھ/1237ء)

مولانا جلال الدین رومیؒ کی مثنوی کو فارسی ادب بالخصوص متصوفانہ شاعری میں جو اعلیٰ ترین مقام حاصل ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں۔ یہ علم وحکمت کا ایک نادر شاہکار ہے علامہ اقبال ان کو اپنا مرشد معنوی مانتے تھے۔ ان کی شاعری بالخصوص نظریہ خودی پر اس کے اثرات نمایاں ہیں۔ عقل و عشق کا فلسفہ بھی مثنوی سے ماخوذ ہے۔

مولانا روم نے جہاں مثنوی میں حیات و کائنات کے بہت سے اسرار وحقائق پر دقیق بحثیں کی ہیں وہاں وحدۃ الوجود کا مسئلہ بھی زیر بحث آیا۔ مثنوی کے اس حصہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نو فلاطونیت سے متاثر تھے۔[42] مثنوی میں بکثرت اس خیال کا ذکر ملتا ہے کہ صرف ایک ذات واحد موجود ہے باقی جو کچھ ہے وہ اسی ہستی مطلق کی شکلیں اور صورتیں (تعینات) ہیں۔ ظاہر میں جو کثرت و تعدد نظر آتا ہے وہ محض اعتبار ہے۔ سب کی اصل و جوہر ایک ہے اور وہ ذات واجب الوجود ہے۔ اس سلسلے میں درج ذیل اشعار ملاحظہ ہوں۔[43]

بحر وحدانیست جفت و زوج نیست — گوہر و ماہیش غیر موج نیست
اے محال وا ے محال اشراک او — دور ازاں دریا و موج پاک او
نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ — لیک باا حول چہ گویم ہیچ ہیچ
اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود — دو ہمی بیند چو مرد احول بود

چونکہ جفت احولا نیم اے شمن لازم آید مشرکانہ دم زدن
آں یکی زاں سوی و صفت و حال جزدوئی ناید بمیدان مقال
یاچو احول ایں دوئی رانوش کن یا زباں بربند و لب خاموش کن

''(وہ) بحر واحد ہے، طاق و جفت نہیں ہے اور اس کے موتی اور مچھلی موج سے الگ نہیں ہیں۔
اے (مخاطب) محال ہے اور اے (مخاطب) محال ہے (کسی کو) اس کا شریک بنانا، یہ بعید ہے اس دریا اور اس کی موج سے دریا میں تو شرک اور ایچ پیچ نہیں ہے لیکن میں بھینگے کو کیا کہوں، کچھ بھی نہیں (کہہ سکتا) کچھ بھی نہیں (کہہ سکتا) جب آنکھ کامل یعنی صحت مند ہوتی ہے تو وہ چیزوں کو ٹھیک حالت میں دیکھتی ہے لیکن احول آدمی کو چیزیں دو دکھائی دیتی ہیں........اے بت پرست! چونکہ ہم بھینگوں کے ساتھ قرین (ہو رہے) ہیں اس لئے) ضروری ہوا کہ (ان کے فہم کے مطابق) مشرکانہ باتیں کریں۔ وہ وحدت بیان لفظی اور تصور ذہنی سے وراء الوراء ہے۔ (اس کو جب بھی سمجھانے لگیں تو) وہ دوئی (کے تصور) کے بغیر احاطہ بیان میں نہیں آئی۔ (پس مجبوراً) یا تو احول (دوبیں) کی طرح اس دوئی کو گوارا کرلو یا زبان کو بند رکھو اور خاموش ہو جاؤ۔''

وحدت الوجود کا نظریہ ہی مولانا کو اس خطرناک خیال کی طرف لے گیا کہ حق تعالیٰ اپنے محبوب بندوں کے اندر حلول کرسکتا ہے اور اس وقت بندہ و رب کے درمیان جو حجاب ہے وہ اٹھ جاتا ہے اور بندے کا ہر قول و فعل خود اللہ کا قول و فعل بن جاتا ہے۔ اس بات کو انہوں نے بعض تمثیلات کے ذریعہ سمجھایا ہے۔ مثلاً ایک مثال انہوں نے لوہے کی دی ہے کہ جب اسے آگ میں خوب تپایا جاتا ہے تو وہ زرکان کی طرح بالکل سرخ ہو جاتا ہے بالفاظ دیگر اس میں آگ کی تمام خصوصیات پیدا ہو جاتی ہیں گویا کہ وہ خود آگ بن گیا ہے۔ یہی حالت مقام فنافی اللہ میں سالک کی ہوتی ہے، تمثیل ملاحظہ ہو:

رنگ آہن محو رنگ آتش است زآتشے می لافدو خامش وش است
چوں بہ سرخی گشت ہمچو زرکان پس انا النارست لافش بے زباں
شدزرنگ و طبع آتش محتشم گوید او من آتشم من آتشم [44]

مولانا روم نے دوسری مثال انسان اور پری کی دی ہے کہ انسان پر جب کوئی پری (جن) مسلط ہو جاتی ہے تو اس وقت اس کی زبان سے جو الفاظ نکلتے ہیں یا اس سے جو افعال صادر ہوتے ہیں وہ دراصل اس کے اقوال و افعال نہیں ہوتے بلکہ ان کا مصدر پری ہوتی ہے۔ جب ایک پری کے غلبہ و تسلط سے ایک انسان کی یہ حالت ہوسکتی ہے تو جس عاشق اللہ کے اندر خود حق تعالیٰ سرایت کرجائے اس کی حالت میں تغیر کیوں نہیں آسکتا، تمثیل کے اشعار ملاحظہ ہوں:

چوں پری غالب شود برآدمی گم شود از مرد وصف مردمی

ہرچہ گوید او پری گفتہ بود | زیں سری نہ زاں سری گفتہ بود
خوئے او رفتہ پری خود او شدہ | ترک بے الہام تازی گوشدہ
چوں بخود آید نداندیک لغت | چوں پری راہست ایں کار و صفات
پس خداوندی پری و آدمی | ازپری کے باشدش آخر کمی
چوں پری را ایں دم و قانون بود | کرد گارآں پری چوں خود بود [45]

"جب جن کسی آدمی میں حلول کر جاتا ہے تو اس آدمی سے آدمیت کا وصف زائل ہو جاتا ہے جو کچھ وہ (آدمی) کہتا ہے جن کا قول ہوتا ہے (یعنی) اس (جن کی) کی طرف سے (جو آدمی میں داخل ہے) اگر چہ اس آدمی کی طرف سے بولا گیا۔ اس آدمی کی اپنی خو (شخصیت) جاتی رہی وہ بالکل جن ہو گیا۔

(چنانچہ تم نے کبھی دیکھا یا سنا ہو گا کہ) ایک (جاہل) ترک الہام کے بغیر عربی خواں بن گیا (کیونکہ اس کے اندر عربی خواں جن بولتا ہے) پھر جب وہ (ترک خود میں یعنی اپنی طبعی حالت میں واپس آجاتا ہے تو (عربی) کا ایک لفظ نہیں جانتا۔ جب جن میں یہ ہنر اور صفت ہے تو جن وانس کا مالک (اللہ) جن سے کب کم ہو گا (کہ وہ انسان کی زبان سے تکلم نہ کر سکے) جب جن کو یہ حوصلہ اور قانون (حاصل) ہے تو اس جن کا پروردگار کیسا ہو گا۔"

محی الدین ابن عربی[46] (متوفی 1240ء)

محی الدین ابن عربی کی حیثیت نظریہ وحدۃ الوجود کے بانی اور امام کی ہے۔ ان سے پہلے یہ نظریہ کسی فکری نظام کی صورت اختیار نہیں کر سکا تھا اور اس میں جو اشکالات و تناقضات تھے وہ رفع نہیں کئے گئے تھے۔ یہ کام ابن عربی نے انجام دیا۔ انہوں نے اسے ایک منظم فکری قالب دیا اور قرآن و حدیث کے دلائل سے اسے مبرہن کیا۔[47]

لیکن یہ عجب بات ہے کہ ابن عربی نے وحدت الوجود کی جو تشریح کی ہے خود اس میں تناقض موجود ہے۔ وجود کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ وہ واحد ہے اور وہی موجود ہے اس کے سوا یہاں جو وجود بھی ہے وہ وجود حقیقی کی محض ایک تجلی ہے جو لباس وجود میں ظاہر ہوئی ہے دوسرے لفظوں میں مخلوقات کا وجود عین خالق کا وجود ہے۔ ڈاکٹر میر ولی الدین لکھتے ہیں[48]

> "خوب سمجھ لو کہ خلق کا وجود حق تعالیٰ کے ظہور تمثیل کے بغیر ناممکن ہے اور حق تعالیٰ کا ظہور یا تجلی و تمثل بغیر صور خلق (صور علمیہ) کے ممکن نہیں، یہ شیخ اکبر کے الفاظ میں ایک دوسرے کے آئینے ہیں۔"

اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ کائنات اور خدا ایک دوسرے کے عین ہیں بالفاظ دیگر کائنات ہی خدا اور خدا ہی کائنات ہے۔ اس کائنات کے ماوراء وجود حقیقی کا کوئی وجود نہیں۔ ابن عربی فرماتے ہیں: ''مابعد ہذا الا العدم المحض'' ان تجلیات (کائنات) کے ماوراء عدم محض کے سوا کچھ نہیں۔''

لیکن بعض جگہوں پر انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ عالم غیر حقیقی ہے، وہم ہی وہم ہے گویا خدا ماورائے کائنات ہے، انہی کا قول ہے: الاعیان ماشمت رائحۃ الوجود' اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بو تک نہیں سونگھی۔''

اس ظاہری تناقض سے قطع نظر ابن عربی کے یہاں اول الذکر خیال ہی غالب ہے یعنی خدا اور موجودات عالم میں عینیت پائی جاتی ہے۔ ان کے نزدیک تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کے علم میں اعیان ثابتہ (معلومات الٰہی) کی حیثیت سے موجود تھیں۔ ان اعیان پر جب اسماء الٰہی کی تجلی ہوئی تو اعیان خارجیہ (موجودات خارجی) کا ظہور ہوا۔ اس اعتبار سے ہر شے اپنے عین ثابتہ یعنی ذات واجب الوجود کی مظہر ہے۔ انسان میں جو خلاف کائنات (عین الاعیان) ہے۔ یہ ظہور کامل طور پر ہوا ہے یعنی اس میں حق تعالیٰ اپنی تمام صفات کے ساتھ جلوہ گر ہوا ہے اسی لئے انسان کو خلافت کا منصب ملا۔ ابن عربی نے اپنی کتاب ''فصوص الحکم'' میں ان خیالات کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ ہم یہاں اس سے چند اقتباسات نقل کرتے ہیں:

1- انسان کے اعمال ہشت اعضاء پر منقسم ہیں۔ دو ہاتھ، دو پاؤں، سماعت و بصارت، زبان اور پیشانی، حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ انسان کے تمام اعضاء کی حقیقت وہ خود ہے لہٰذا اصل عمل کرنے والا خود حق تعالیٰ ہے نہ کہ کوئی اور، ہاں صورت بندے کی ہے۔ اسماء الٰہیہ اسمائے مخلوقات میں مندرج ہیں۔ حق تعالیٰ مخلوقات کا عین ہے، اصل ہے، جب ظہور کرتا ہے تو اس کے مظہر کا نام خلق ہو جاتا ہے۔[49]

2- وہ ہر شے میں محدود اور معین ہے اور خاص اسم کا مسمی ہے، جلوہ گر ہے بلکہ ان کا عین ہے یہاں تک کہ کسی شے خاص کے حق میں نہیں کہا جاتا مگر وہ اسم جو اس پر دلالت کرے جیسے کہا جاتا ہے کہ یہ آسمان ہے، زمین ہے، پتھر ہے، درخت ہے، حیوان ہے، فرشتہ ہے، رزق ہے، کھانا ہے حالانکہ ذات بالذات و موجود حقیقی وعین حقہ ایک ہی ہے۔ ہر شے سے وہی ظاہر ہے اور ہر چیز میں اس کا جلوہ ہے۔[50]

3- مراتب داخلی میں جو قبل ''کن'' ہیں، ہم خدائے تعالیٰ میں تھے اور مراتب خارجی میں جو بعد ''کن'' ہیں، خدا ہم میں ہے۔[51]

4- فمن کان بالا شعاع مشرکاً ومن قال بالافراد کان موحداً. جو دوئی کا قائل ہوا (یعنی حق و خلق کو جدا سمجھا) تو وہ شرک کا مرتکب ہوا اور جس نے خلق اور وجود حقیقی کو ایک سمجھا یعنی یکی و یکتائی کا قائل ہوا وہ موحد ہے۔[52]

5- اس خلقت جامع اور مظہر تام کو انسان اور خلیفہ کا نام دیا گیا۔ انسان کا نام اس لئے دیا گیا کہ انسان

مردمک چشم اور آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں چونکہ انسانی خلقت تمام حقائق عالم کو حاوی ہے اور وہ حق تعالیٰ کے لئے بلاتشبیہ ایسا ہے جیسے آنکھ کی پتلی، پتلی ہی سے دیکھا جاتا ہے اور اسی کو محل بصر کہتے ہیں اسی لئے اس خلقت جامع کا نام انسان رکھا گیا گویا انسان ہی کے توسط سے حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کو ملاحظہ فرماتا ہے، اس پر رحم کرتا ہے اور اس کو وجود عطا کرتا ہے۔[53]

6- پس جس نے جان لیا کہ حق عین طریق ہے تو اس نے اصل امر کو اصلی طور سے جان لیا کیونکہ وہ اسی جل وعلا میں چلا ہے۔ اس وجہ سے کہ وہی معلوم ہے اور وہی عین سالک و مسافر۔ پس کیا عالم کیا معلوم اس کے سوا کوئی اور چیز نہیں۔[54]

ابن عربی کی تحریروں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک رب اور عبد میں باعتبار حقیقت کوئی فرق نہیں ہے۔ ''واعبد ربک حتی یا تیک الیقین'' کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: **حتی یا تیک حق الیقین منتهی عبادتک بالقضاء وجودک فیکون هذا العابد والمعبود جمیعاً لاغیره**[55]

''یہاں تک کہ تجھے حق الیقین حاصل ہو اور تیرے وجود کے ختم ہونے سے تیری عبادت بھی ختم ہو جائے پھر وہی عابد ہوگا اور وہی معبود غیر نہیں۔'' یہ شعر بھی انہی کا ہے[56]

الرب حق والعبد حق یالیت شعری من المکلف
ان قلت عبد فذاک میت اوقلت ربه انی یکلف

''رب حق ہے اور بندہ بھی حق ہے، کاش مجھے معلوم ہو کہ مکلّف کون ہے؟ اگر تو کہے بندہ ہے تو وہ معدوم ہو چکا اور اگر کہے رب ہے تو وہ کیسے مکلّف ہوگا۔''

اس سلسلے میں ''فصوص الحکم'' سے چند مزید مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

1- پس حق تعالیٰ نے ہماری تفہیم کے لئے اپنے آپ کو ہماری صفات سے بیان فرمایا ہے: **ید الله فوق ایدیهم ، اینما تولو افثم وجه الله ، ان الله خلق آدم علیٰ صورته، مرضت فلم تعدنی و غیرها**[57]

پس جب ہم نے حق کو دیکھا تو خود اپنے آپ کو دیکھا اور اس نے جب اپنے آپ کو دیکھا تو ہم کو دیکھا۔[58]

2- یہ تقریر تو اس وقت ہے جب عبد و رب کا اعتبار کیا جائے اور حق و خلق کہا جائے۔ جب ذات مطلق پر نظر ڈالی جائے اور حدیث کے اس حصے کو دیکھا جائے کہ اس کا پاؤں ہو جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے اور ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور زبان بن جاتا ہوں جس سے وہ بولتا ہے۔ اس کے سوا کوئی

اور قوت اور محل قوت یعنی اعضاء کو دیکھے تو عبد و رب کا اعتبار نہیں رہتا۔ موحد کی نظر میں حق ہی حق ہے اور عبد خیالی ہے، غافل کی نظر میں عبد ہی عبد ہے اور کامل کی نظر میں ایک لحاظ سے رب ہے اور ایک لحاظ سے عبد ہے[59] اور ذات حقیقی ایک ہی ہے وہی تجلی کرنے والا، وہی تجلی قبول کرنے والا، وہی متجلی اور وہی متجلی لہ ہے۔"[60]

3- اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا، بلکہ عبد منشاء کے لحاظ سے عین رب، ہویت حق وحقیقت مطلق ہے۔[61]

4- تقریر بالا سے ثابت ہوتا ہے کہ تمہارے اپنے آپ کو دیکھنے کا آئینہ حق تعالیٰ ہے اور کے اپنے اسماء اور ظہور احکام کے دیکھنے کا آئینہ تم ہو اور یہ اسمائے الٰہیہ گو مفہوم میں ہیں مگر ان کا منشاء و ذات حق ہی ہے لہٰذا امر حق اور امر عبد ایک دوسرے سے مشابہ ہو گئے۔[62]

5- حضرت ابراہیم علیہ السلام کا نام خلیل اس لئے ہوا کہ حق تعالیٰ صورت وجودی ابراہیم میں داخل ہو گیا ہے خواہ یہ صورت روحانی ہو یا جسمانی دنیوی ہو یا اخروی اس لئے کہ حق تعالیٰ ہر ایک حکم پر ایک اثر میں داخل ہو گیا ہے۔ خواہ یہ کہو کہ سریان خلیل اسمائے حق میں ہوا اور خواہ یہ کہو کہ سریان حق احکام و آثار خلیل میں دونوں صحیح ہیں کیونکہ ہر حکم کے لئے ایک محل ہے جہاں وہ ظہور کرتا ہے۔[63]

6- واضح ہو کہ کوئی چیز کسی چیز میں سرایت کرتی اور اس میں داخل ہوتی ہے تو شے ساری کو کہ جس میں سریان ہوا ہے چھپا لیتی ہے پس متخلل متخلل فیہ یعنی جس میں سریان ہوا ہے پوشیدہ و مخفی رہتا ہے۔ وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ ظاہر میں بطور غذا کے رہتا ہے جیسے پانی میں صوف داخل ہوتا ہے تو صوف پانی سے بڑھتا اور پھولتا ہے پس اگر حق تعالیٰ ظاہر ہو تو بندہ مستور و مخفی ہوتا ہے۔ اس حالت میں بندہ حق تعالیٰ کے اسماء ہو جاتا ہے جیسے سمع و بصر وغیرہ..... اور اگر بندہ ظاہر ہوتا ہے تو حق تعالیٰ باطن ہو جاتا ہے اور اس وقت کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ کی بصارت ہاتھ پاؤں اور جمع قویٰ ہو جاتا ہے۔[64]

7- حق تعالیٰ فرماتا ہے: و مارمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ "اے محمد! جب تم نے بظاہر پھینکا تو حقیقت میں نہیں پھینکا بلکہ اللہ ہی نے پھینکا" آنکھوں نے تو صورت محمد یہ ہی کو دیکھا جس کے لئے حس ظاہر میں رمی یعنی پھینکنا ثابت ہے۔ اسی صورت سے اللہ تعالیٰ نے نفی رمی بھی کی ہے یعنی حضرت نے بالذات نہیں پھینکا۔

(و مارمیت) پھر اسی صورت محمدی کے لئے رمی ثابت کی گئی باعتبار توسط اور واسطہ ہونے کے (اذ رمیت) پھر بالذات پھینکنے والے کو صاف طور پر بیان کیا کہ وہ اللہ ہے (ولکن اللہ رمیٰ) لیکن صورت محمدی میں۔"[65]

مولانا جامیؒ (متوفی 898ھ/1493ء)

مولانا عبدالرحمٰن جامی بھی وحدۃ الوجود کے نظریہ کے زبردست حامی و مبلغ تھے۔ان کی مختلف کتابیں مثلاً ''نفحات الانس''،جس کا تذکرہ پچھلے صفحات میں آچکا ہے،''لوائح''، ''اشعۃ اللمعات''، ''کلیات'' اور ''نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص'' ان کے خیالات کی آئینہ دار ہیں۔

مولانا جامی نے وحدۃ الوجود کے نظریے کی وضاحت کے لئے عشق کی اصطلاح کثرت سے استعمال کی ہے۔ان کے نزدیک ساری کائنات پر عشق ہی کی حکمرانی ہے۔مظاہر عالم کے تنوعات کے پس پردہ عشق ہی جلوہ گر ہے،لیکن عاشق و معشوق دو نہیں بلکہ ایک ہی وجود مطلق کے مظاہر ہیں۔دوسرے لفظوں میں ایک دوسرے کے آئینہ ہیں،ہر طرف عشق ہی عشق ہے،کہیں وہ معشوق بن گیا ہے اور کہیں عاشق،کہیں گل کہیں بلبل،کہیں نغمہ کہیں نے نواز۔

مولانا کے خیال کے مطابق سالکین کی سیر تمام تر ''سیر الی اللہ'' ہوتی ہے۔وہی ان کی منزل مقصود ہے اور اس مقام یعنی ''سیر الی اللہ'' کی منزل پر پہنچ کر سالک کی ذات میں ذات حقیقی اس طرح جلوہ نما ہوتی ہے جیسے کوئی شے آئینہ میں منعکس ہو۔[66]

مولانا جامی کے نزدیک عالم ظہور سے پہلے عین حق تھا اور ظہور کے بعد حق عین عالم ہے دوسرے لفظوں میں فی الحقیقت وہی ایک حقیقت ہے جو ہر جگہ موجود ہے خواہ ظاہر ہو یا باطن۔[67]

''پس عالم ظاہر حق است و حق باطن عالم،عالم پیش از ظہور عین حق بود و حق بعد از ظہور عین عالم بلکہ فی الحقیقت یک حقیقت است۔''

وجود حقیقی اور اس کے مظاہر میں تعلق کی نوعیت کو انہوں نے ایک مثال سے سمجھایا ہے کہ جیسے کوزہ میں پانی منجمد ہو جائے یعنی برف بن جائے تو برف کا بے شک وجود ہے اور وہ پانی جو اس کے اندر ہے بادی النظر میں مختلف نظر آتا ہے،لیکن آفتاب کی حرارت سے جب برف پگھل جاتی ہے تو اس کا وجود ختم ہو جاتا ہے اور پانی جو اصل تھا ظاہر ہو جاتا ہے،ٹھیک اسی طرح حقیقت مطلقہ سے مظاہر کثیرہ بصورت تنوعات پیدا ہوتے ہیں اور حقیقت مطلقہ بظاہر ان مظاہر کثیرہ میں پوشیدہ ہو جاتی ہے لیکن جس گھڑی سالک (عاشق) کے دل میں آفتاب احدیت کی کرنیں منعکس ہوتی ہیں تو سالک کی نظریں تعینات یعنی مظاہر کثیرہ کے سارے حجابات معدوم ہو جاتے ہیں اور ہر طرف جلوہ وحدت ہی نظر آتا ہے:[68]

درج ذیل اشعار میں اسی خیال کی ترجمانی کی گئی ہے:[69]

ہست ہر ذرہ بوحدت خویش پیش عارف گواہ وحدت او

نیست با ہیچ یک زاشیاء صد | می نماید بہ صورت ہم او
گر توئی جملہ در فضائی وجود | ہم خود انصاف دہ بگو حق کو
در ہمہ اوست پیش چشم شہود | چیست پندار ہستی من و تو
پاک شو جامی از غبار دوئی | لوح خاطر کہ حق یکست نہ دو

''عارف کی نظر میں کائنات کا ہر ذرہ اپنی وحدت کی بنا پر اللہ تعالیٰ کی وحدت کی گواہی دیتا ہے۔ عالم کی سینکڑوں اشیاء میں سے ایک بھی ایسی نہیں جو اپنی شکل وصورت سے ذات حق کی غماز نہ ہو۔ اگر فضائے وجود میں بس ایک تو ہی ہے تو انصاف سے بتا کہ پھر حق کدھر ہے؟ اگر چشم شہود میں ہر طرف وہی ایک وجود (وجود حقیقی) جلوہ گر ہے تو پھر میری اور تیری ہستی کی حقیقت کیا ہے۔ جامی لوح دل سے دوئی کے غبار کو دھو کہ حق ایک ہے نہ کہ دو۔''

مذکورہ اشعار سے صاف ظاہر ہے کہ مولانا جامی نے وحدۃ الوجود کے بارہ میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ دراصل ابن عربی کے نظریات کی شرح ووضاحت ہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ بھی وحدت الوجود کے قائل تھے، لیکن ان کا تعلق گروہ عینیہ سے تھا یا گروہ ورائیہ سے اس میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب علم کا خیال ہے کہ وہ عینی مسلک رکھتے تھے (ہمہ اوست) اور بعض کی رائے ہے کہ وہ ورائی فکر کے حامل تھے جیسا کہ ''عبقات'' میں مولانا شاہ اسمٰعیل شہید نے لکھا ہے[70] یعنی وہ یہ تو مانتے تھے کہ موجودات کا صدور حق تعالیٰ سے ہوا ہے لیکن ان کے اندر اس کے سریان ومعیت کے خیال کو صحیح نہیں سمجھتے تھے بلکہ ذات حق کو وراء الوراء خیال کرتے تھے، لیکن ''تفہیمات الٰہیہ'' میں انہوں نے جس خیال کا اظہار کیا ہے وہ صریحاً عینی مسلک کی ترجمانی کرتا ہے۔

وحدت الوجود کا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ موجودات کا وجود کیسے ہوا اور ان کی اصل وکنہ کیا ہے؟ دوسرے لفظوں میں قدیم وحادث میں ربط وتعلق کی نوعیت کیا ہے۔ گروہ عینیہ کا خیال ہے کہ موجودات کا صدور حق تعالیٰ سے ہوا ہے لیکن یہ ظہور مراتب رکھتا ہے جسے اصطلاح تصوف میں تنزلات کہتے ہیں۔ ظہور کے ہر مرتبے میں اشکال وصور کے اختلاف کے باوجود اس کی اصل وحقیقت موجود حقیقی ہے۔

شاہ صاحب بھی اس خیال کے حامی تھے۔ ''تفہیمات الٰہیہ'' میں ان کا ایک خط ''مکتوب مدنی'' کے نام سے ہے اس میں انہوں نے کھل کر اس خیال کا اظہار کیا ہے تنزلات کے ذکر میں حق تعالیٰ سے موجودات کی کیفیت صدور اور اس کی غرض وغایت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:[71]

''سوال یہ ہے کہ تنزلات کی ترتیب کیا ہے، اس کو یوں سمجھئے کہ پہلے مرتبے پر تو خود اس کی ذات ذات کی سطح پر جلوہ فگن ہوتی ہے۔ تجلی کی یہ صورت جزئی نہیں ہوتی بلکہ اس طرح کی کلیت لئے ہوئے ہوتی ہے کہ کائنات کی کسی چیز کو بھی اس کی وسعتوں سے خارج نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری تجلی میں اس شان کلی کی تفصیلات ہوتی ہیں مگر صرف علم کی حد تک اعیان و افراد اس کی زد میں نہیں آتے اس کے بعد آخری تجلی اعیان و افراد کی شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ تجلیات کی اس تشریح کے بعد حقائق ممکنات کا سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ ان سے مراد وجود مطلق یا ذات کا ان صور و اشکال گوناگوں سے ملتبس ہونا ہے جو مختلف شیون و اعتبارات سے ابھرتی ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب ذات گرامی ان مختلف اور رنگا رنگ حالات سے معترض ہوتی ہے تو اس تعرض و تلبیس سے ماہیات ممکنات کی تعیین ہوتی ہے۔ وجود ممکنات کا مطلب یہ ہے کہ یہی حقائق جواب تک مرتبہ علم میں تھے، پیراہن وجود سے آراستہ ہیں۔''

مزید لکھتے ہیں:[72]

''اس طرح ماہیات اشیاء اور وجود میں ربط و انضمام کی ایسی نوعیت قائم ہو جاتی ہے جس کی کیفیت تو معلوم نہیں کی جاسکتی مگر جس کا تحقق و اثبات بہر حال جانا بوجھا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ربط و تعلق کے اس انداز کی وجہ سے ان پر خصوصیات و آثار کا ترتب ہونے لگتا ہے۔ اس مرحلے پر کہا جاتا ہے کہ وجود مطلق نے تنزل فرمایا ہے یا کسی خاص مظہر میں ظہور پذیر ہوا ہے۔''

اس اقتباس سے معلوم ہوا کہ تنزلات کے لباس میں دراصل وجود حقیقی کا ظہور ہوا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اشکال و صوز اور آثار و احکام کے اختلاف کے باوجود ہر شے کی اصل و کنہ وجود حقیقی ہے۔ اشکال و آثار کی گوناگونی کی وجہ تقیدات و تعینات ہیں مثلاً پانی ایک خاص شکل و ہیئت اور اثر رکھتا ہے، لیکن یہی پانی جب برف بن جاتا ہے یعنی ایک دوسری متعین صورت تو اس سے جداگانہ آثار ظاہر ہوتے ہیں۔ جن لوگوں کی نظر صرف ظاہر پر ہوتی ہے وہ اشیاء کے صوری و اثری اختلاف کی بنا پر انہیں جداگانہ وجود خیال کرتے ہیں، لیکن جو دیدہ بینا رکھتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ آثار و خصوصیات اور اشکال و صور کے اختلاف کے باوجود ان کی حقیقت و ماہیت ایک ہے اور وہ وجود حقیقی ہے۔ شاہ صاحب نے اس خیال کی وضاحت کے لئے متعدد مثالیں دی ہیں۔ مکتوب مذکور میں ایک جگہ شمع کی مثال دیتے ہوئے لکھتے ہیں:[73]

''حادث وقدیم میں ربط وتعلق کی کون سی نوعیت کارفرما ہے اس کے بارے میں دو نقطہ نظر پائے جاتے ہیں۔ کچھ لوگ[74] تو یہ کہتے ہیں کہ یہ عالم جو اعراض مختلفہ کا ہدف ونشانہ ہے اس کی تہہ میں ایک ہی حقیقت جاری وساری ہے۔ جیسے مثلاً شمع یا موم سے انسان، گھوڑے اور گدھے کی صورتیں بنائی جائیں۔ یہ سب اگرچہ رنگ وروپ میں مختلف ہوں گی مگر مزاج واصل کے لحاظ سے انہیں مختلف نہیں سمجھا جائے گا بلکہ ایک ہی قرار دیا جائے گا، یعنی کہا جائے گا کہ طبیعت شمعیہ ان سب میں مشترک اور بنیاد کے طور پر پائی جاتی ہے۔ ان کی رنگارنگ صورتوں کو اختیار کر لینے کے بعد شمع کا اپنا کوئی نام نہیں رہے گا بلکہ اس کو انہی ناموں سے پکارا جائے گا بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ یہی صورتیں درحقیقت انسان، گھوڑا اور گدھا کہلانے کی مستحق ہیں۔ ہاں یہ البتہ صحیح ہے کہ ان کا اپنا کوئی وجود نہیں، کیونکہ جب تک شمع یا موم سے ضمیمہ وجود مستعار نہ لیا جائے ان کا عالم خارجی میں تحقق ہی نہیں ہو پاتا۔''

دوسری مثال انہوں نے جسم مطلق کی دی ہے اور لکھا ہے کہ جب تک کوئی شے ایک متعین قالب میں نہیں ڈھلتی ہے اس پر آثار وخصوصیات کا ترتب نہیں ہوتا لیکن جیسے ہی وہ جسم کے ایک متعین سانچے میں ڈھل کر وجود پذیر ہوتی ہے اس سے مخصوص آثار وکیفیات کا صدور ہونے لگتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اشکال وصور اور آثار وخصوصیات کی حیثیت معدومات (اعدام ممکنہ) کی ہے جب تک کہ ان کا تعلق ایک متعین جسم سے نہیں ہو جاتا۔

لیکن اجسام کیا ہیں؟ یکسر معنی و ماہیات۔ یہی ماہیات (حقائق ممکنہ) جب وجود خارجی کا لباس زیب تن کر لیتی ہیں تو یہ مختلف اشیاء کی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں چنانچہ اب کوئی راکب بن جاتا ہے کوئی مرکوب، کوئی سیف وسناں کہلاتا ہے اور کوئی ہدف وقتیل، لیکن باعتبار جسم مطلق وہ حقیقت واحدہ ہیں۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:[75]

''دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ہم سیف وسنان کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ معنی معدوم اور وجود میں ایک طرح کا ربط وتعلق پیدا ہو گیا ہے، جس کی وجہ سے اس کو خاص نام کے ساتھ متصف گردانا جا سکتا ہے ورنہ اس سے پہلے مطلق جسم کی نسبت یہ تھی کہ اس کو صور مختلفہ کا ہدف قرار دیا جا سکتا تھا یعنی وہ راکب بھی ہو سکتا تھا اور مرکوب بھی، سیف کے قالب میں بھی ڈھل سکتا تھا اور سنان کے سانچے میں بھی، لیکن اب جب کہ اس نے سیف کی صورت اختیار کر لی ہے تو ہم کہیں گے کہ جسم مطلق نے ایک خاص تعین

کو اپنا لیا ہے اور بوقلموں صورتوں اور شکلوں میں سے ایک صورت کو چن لیا ہے،
یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جسم ایک متعین ظہور میں آشکارا ہوا ہے۔"

ان مثالوں سے شاہ صاحب یہ بات ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں کہ موجودات میں جو چیز قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہے وہ وجود ہے اور یہ وجود حقیقی ہے جو موجودات کی عین وحقیقت ہے۔ اگر یہ وجود نہ ہو تو کسی شخص کا بھی وجود نہ ہو اس لئے صوفیہ کا یہ کہنا کہ عالم عین حق ہے بالکل درست ہے۔ شاہ صاحب اس کی تائید میں فرماتے ہیں:[76]

"صوفیاء جب یہ کہتے ہیں کہ "العالم عین الحق" تو اس سے ان کی مراد یہ نہیں ہوتی ہے کہ ان وجودات خاصہ یا تعینات کی نفی کی جائے جو تنزل وظہور کا نتیجہ ہیں، بلکہ وہ صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حق نے اس عالم آب وگل میں ظہور فرمایا ہے یعنی جس طرح ایک معقول کہتا ہے کہ زید وعمر ایک ہیں اور اس کا اشارہ تماثل نوعی کی طرف ہوتا ہے، مکمل اتحاد کی طرف نہیں، یا جب وہ یہ کہتا ہے کہ انسان اور گھوڑا ایک ہیں تو وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ ان میں حیوانیت امر مشترک ہے۔ اسی انداز سے جب وہ شجاع اور شیر کو ایک قرار دیتا ہے تو اس کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں ہوتا کہ ان میں جو وصف مشترک ہے اس کی نشاندہی کرے۔ ٹھیک اسی طرح اور انہی معنوں میں صوفیہ "العالم عین الحق" کہتے ہیں اور اس سے ان کی غرض فقط یہ ہوتی ہے کہ اس وجود منبسط میں اور ہمارے گردو پیش پھیلی ہوئی اس وسیع تر حقیقت میں، جس نے سارے عالم ہست وبود کا احاطہ کر رکھا ہے، حق کی جلوہ فرمائی ہے اور یہ کہ وجود کی یہ نوعیت براہ راست حق کے ساتھ وابستہ ہے۔"

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ اور اس وجود میں کیا فرق ہے جو موجودات عالم میں حقیقت واحدہ کی صورت میں جاری وساری ہے؟ اس سوال کے جواب میں اکثر صوفیہ نے الفاظ وتمثیلات کے پردے میں اصلی بات کو چھپانے کی سعی غیر مشکور کی ہے، لیکن بعض صوفیہ نے پردہ داری کی مطلقاً کوشش نہیں کی ہے اور صاف لفظوں میں لکھا ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ (ہمہ اوست) اگر کچھ فرق ہے تو محض اطلاق وتقیید کا یعنی حق اس ہستی مطلق کا نام ہے جو ہستی مقید کی صورت میں عالم رنگ وبو میں جلوہ گر ہے۔ شاہ صاحب نے "مکتوب مدنی" میں اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ چنانچہ "نفس کل" اور ہیولیٰ میں ربط وتعلق کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:[77]

جس طرح موم کے ایک ٹکڑے کو تعین کے مختلف سانچوں میں ڈھالا جا سکتا ہے
اور جس طرح ایک انگوٹھی متنوع وبوقلموں نقوش کے ارتسام کی صلاحیت رکھتی ہے

اسی طرح ایک کلی جزئیات و افراد کے تعین کو اختیار کر سکتی ہے۔ اس کی بین مثال یہ ہے کہ تم ایک کلی کے ذہن میں فرض کرو، عقل اس معاملہ میں یہ کہے گی کہ یہ کلی جزئیات ہی کی شکل میں پائی جاتی ہے۔ اب ربط و تعلق کی جو نوعیت کلی اور اس کی جزئیات ہیں رونما ہے وہی نفس و ہیولیٰ میں ہے اس لئے کہ ہیولیٰ سے ہماری مراد یہی ہے کہ نفس کلی نے تشخص و تعین کا روپ دھار لیا ہے لیکن اس کے باوجود تشخص و تعین سے بالکل علیحدہ بھی نہیں ہے بلکہ صحیح تر تعبیر تو یہ ہے کہ جب یہ اپنی کلی شکل میں موجود ہوگی تو نفس کلی کہلائے گی اور جب تعین کا لبادہ اوڑھ لے گی تو یہ ہیولیٰ سے موسوم ہوگی۔ عارف کو چاہئے کہ جب وہ ''عینیت'' کے اس مرتبہ کی تصریح کرے تو ایسے الفاظ ضرور استعمال کرے جو فرق اعتباری کو واضح کر سکیں۔''

اوپر کی گفتگو سے بالکل واضح ہو گیا کہ شاہ صاحب نے ''مکتوب مدنی'' میں فاطر و مفطور میں ربط و تعلق کی جو نوعیت قائم کی ہے وہ ٹھیک عینی مسلک کے مطابق ہے لیکن راقم کا احساس ہے کہ شاہ صاحب اس عینی نقطہ نظر سے پورے طور پر مطمئن نہیں تھے اور اس کی وجہ وہ شرعی قباحت ہے جو اس کی لازماً پیدا ہوتی ہے یعنی حلول و اتحاد کا عقیدہ جو سراسر باطل ہے غالباً اسی شرعی قباحت کو محسوس کر کے وہ اسی مکتوب کے آخر میں لکھتے ہیں:[78]

''اگر تم مجھ سے صحیح صحیح بات دریافت کرو تو میں کہوں گا کہ جہاں تک ذات الٰہی کا تعلق ہے وہ اس بات سے بالا و منزہ ہے کہ خارج یا اعیان میں پائی جائے اس لئے کہ خارج تو خود نفس رحمانی سے تعبیر ہے اور ''اعیان'' اس کی ذات پر دلالت کناں ہیں۔ ہاں یہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ایک عظیم تجلی ہے جس کا تعلق خارج سے ہے اور اللہ تعالیٰ کے بارے میں جب یہ کہا جاتا ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے تجلی عظیم کے تحقیق کے بعد خارج یا اعیان کو اپنے وجود سے نوازا۔''

اقتباس بالا میں شاہ صاحب نے حق تعالیٰ اور موجودات عالم میں جس نسبت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ نسبت تجلیہ ہے نہ کہ نسبت ذاتیہ جیسا کہ وجودی صوفیہ کا خیال ہے۔ ''سطعات'' میں یہ خیال زیادہ واضح شکل میں ملتا ہے گو کہ اس میں بھی کہیں کہیں عینی خیال کو دراندازی کا موقع مل گیا ہے۔

شاہ صاحب نے ''سطعات'' میں تنزلات وجود کے تین مدارج کا ذکر کیا ہے، ذات بحت (الہ، غیب الغیب) مرتبہ عقل اور مرتبہ شخص اکبر (وجود منبسط)[79] شخص اکبر کے دو جزء ہیں نفس کل اور نفس رحمانی۔ نفس رحمانی،

شخص اکبر کا محل وموضوع (مادہ یا ہیولیٰ) ہے اور نفس کلی (صورت) اس میں حلول کیے ہوئے ہے اور اس کے تعین کا ذمہ دار ہے۔ اس پورے مجموعہ کا نام شخص اکبر ہے [80] اسی کے لطف ترین نقطہ میں جو ذات حق کا آئینہ ہے، حق کی جلوہ گاہ ہے۔ بالفاظ دیگر شخص اکبر کے تمام اجزا میں جو چیز سرایت کیے ہوئے ہے وہ تجلی اعظم ہے جو حق تعالیٰ کے وجودوں میں سے ایک وجود ہے [81] جس کے ذریعہ حق کا ظہور ہوا ہے۔ [82]

اس کا مطلب یہ ہوا کہ عالم موجودات کے ساتھ اس تجلی کو نسبت معیت حاصل ہے اور اسی کے توسط سے اللہ تعالیٰ اپنی مخلوقات سے قرب واتصال رکھتا ہے۔ کائنات کے ذرہ ذرہ میں اس تجلی کا سریان ہے۔ وہ تجلی جو آفتاب کی کرنوں میں ہے وہی تجلی عالم نباتات وحیوانات کی مختلف الاشکال اشیاء میں بھی موجود ہے۔ غرضیکہ کائنات خلقت کی کوئی ذی روح اور غیر ذی روح شے ایسی نہیں ہے جس پر اس تجلی کی شعاعوں کا پرتو نہ ہو اور اس کی فیضان بخشی سے محروم ہو۔ یہی تجلی انسان کے باطن میں بھی نہ صرف موجود ہے بلکہ یہی اس کے ظہور کی اصلی تجلی گاہ ہے۔ ”اسی کے ذریعہ حق تعالیٰ ان کے تمام اقوال وافعال کو سنتا اور دیکھتا ہے۔“ [83]

شاہ صاحب نے موجودات کے ساتھ تجلی اعظم کی معیت اور ان میں اس کے اثر ونفوذ کو ایک مثال سے سمجھایا ہے۔ لکھتے ہیں: [84]

> ”اگر تم چاہتے ہو کہ عالم موجودات (عالم احکام) میں تجلی اعظم کے نفوذ وسریان کی حقیقت کو مشاہدہ کے انداز میں سمجھو تو چنے کے دانے پر غور کرو کہ اس کے تمام اجزاء ایک دوسرے سے ملے ہوتے ہیں۔ جب تم اس دانے کو پانی میں ڈال دیتے ہو تو تدریجاً پانی اس کے ایک ایک جزو میں سرایت کر جاتا ہے مگر اس سے نہ تو دانے کی شکل وشباہت میں کوئی فرق واقع ہوتا ہے اور نہ اس کے اجزا کے تناسب طبعی میں کوئی تغیر پیدا ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح تجلی اعظم کا نور تازہ کائنات کی تمام چیزوں میں داخل ہے اور ہر سبب ومسبب کا احاطہ باطنی طور پہ کیے ہوئے ہے بایں طور کہ ہر سبب کو اس کی سببیت حقیقیہ سے معزول کر رکھا ہے اور اس کی سببیت ظاہریہ کو طبعی حالت پر باقی رکھا ہے۔ پس ظاہر میں تو آگ روئی کو جلانے والی ہے لیکن فی الحقیقت روئی کا جلنا اور آگ کا جلانا دونوں افعال تجلی اعظم کی طرف منسوب ہیں اور یہی مفہوم ہے۔ شرع کی اس بات کا کہ فاعل حقیقی حق تعالیٰ ہے اور تمام اسباب اس کے معنوی سلسلہ اسباب کی ظاہری صورت ہیں۔“

شاہ صاحب نے سیر وسلوک کی منزل مقصود اسی تجلی اعظم کے مشاہدہ کو قرار دیا ہے جس طرح شخص اکبر

کے لطیف ترین اور مجرد حصے پر اس تجلی کا ظہور ہوتا ہے اسی طرح انسان کے اندر بھی ایک لطیف ترین نقطہ ہے اور اس کا نام نفس ناطقہ ہے اور اسی میں تجلی اعظم جلوہ فگن ہوتی ہے، لیکن اس کا مشاہدہ اسی وقت ممکن ہے جب سالک اپنی توجہ جرم آئینہ کے بجائے صرف آئینہ میں موجود صورت پر مرکوز رکھے۔ ایک عارف کامل جب اس تجلی کا مشاہدہ کرتا ہے تو اس وقت اس کی نظر مجرد محض پر ہوتی ہے آئینہ (عالم موجودات اس کی نگاہ میں معدوم ہو جاتا ہے بلکہ اس کا تصور بھی اس کے ذہن میں نہیں آتا، بالکل اسی طرح جیسے ہم اپنی صورت آئینہ میں دیکھتے ہیں تو اس وقت خود آئینہ کی دید سے غافل رہتے ہیں۔ اگر عارف کی توجہ بوقت مشاہدہ تجلی سے ہٹ کر جرم آئینہ کی طرف منعطف ہو جائے تو گویا وہ مقام علم سے گر کر مقام جہل میں آ گیا ہے۔[85]

لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ تجلی اعظم نے جس آئینہ (شخص اکبر کا لطیف ترین نقطہ) میں ظہور کیا ہے خود اس کے جرم (مادہ) کی حقیقت کیا ہے اور اس کا حق تعالیٰ کی ذات سے کیا تعلق ہے؟ اس سوال کا جواب نہایت مشکل ہے اور شاہ صاحب نے بھی اس سے صرف نظر کیا ہے۔[86] بہر حال سطور بالا میں شاہ صاحب کے جو خیالات حق تعالیٰ اور اس کی مخلوقات میں ربط و تعلق کی نوعیت کے متعلق پیش کئے گئے ہیں ان سے بالکل واضح ہو گیا کہ وہ ورائی فکر رکھتے تھے۔ ابتدا میں بلا شبہ وہ عینی خیال کی طرف مائل ہوئے جس کے متعدد اسباب تھے لیکن بعد میں انہوں نے محسوس کر لیا کہ وحدۃ الوجود کا عینی تصور سراسر باطل ہے۔ ''فیوض الحرمین'' میں شاہ صاحب کے ایک مکاشفہ سے بھی ہمارے اس خیال کو مزید تائید ہوتی ہے۔[87] اس مکاشفہ کو ہم اختصار کے ساتھ یہاں پیش کرتے ہیں:

شاہ صاحب نے خواب میں اللہ والوں کے دو گروہ دیکھے، ایک گروہ ذاکرین کا جو وحدۃ الوجود کا منکر تھا اور دوسرا وحدۃ الوجود کے قائلین کا جو کائنات میں ذات باری کے وجود کے سریان کے متعلق غور و فکر میں مشغول تھا۔ اول الذکر کے چہرے حسین و جمیل اور تر و تازہ تھے اور ثانی الذکر کے چہرے ندامت زدہ تھے اور ان پر خاک اڑ رہی تھی۔[88]

دونوں گروہوں میں بحث و مباحثہ شروع ہو گیا۔ ذاکرین کہنے لگے کہ ہمارے عقیدے کی سچائی کی دلیل ہمارے چہروں کے انوار اور ان کی طراوت و تازگی ہے۔ وحدۃ الوجود کے قائلین نے جواباً کہا، کیا یہ ایک امر واقعہ نہیں ہے کہ تمام موجودات عالم ذات حق میں سمائی ہوئی ہیں۔ ہم نے اس راز کو پا لیا اور تم بے خبر رہے اس لئے تم کو ہم پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے۔[89]

جب اس بحث نے ایک طویل نزاع کی شکل اختیار کر لی تو انہوں نے شاہ صاحب کو اپنا حکم بنایا۔ اور شاہ صاحب نے اسے منظور کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ علوم کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ علوم جن سے نفوس کی تہذیب ہوتی ہے اور دوسرے وہ علوم جن کا تعلق نفوس کے تزکیہ و اصلاح سے نہیں ہے، ذاکرین کا تعلق پہلے قسم کے علوم سے ہے چونکہ وہ طبعاً ان علوم سے فطری مناسبت رکھتے ہیں اس لئے ان کے نفوس کی تہذیب و اصلاح ہو گئی گو کہ وہ

وحدۃ الوجود کی حقیقت سے بے خبر رہے۔ اس کے برعکس وحدۃ الوجود کے ماننے والوں کا تعلق دوسرے قسم کے علوم سے ہے، لیکن ان علوم سے ان کو طبعی مناسبت حاصل نہیں ہے اس لئے وہ حقیقت کے قریب پہنچ کر بھی اس سے پورے طور پر آگاہ نہ ہو سکے۔[90] وحدۃ الوجود کے ماننے والوں کا تعلق دوسرے قسم کے علوم سے ہے، لیکن ان علوم سے ان کو طبعی مناسبت حاصل نہیں ہے اس لئے وہ حقیقت کے قریب پہنچ کر بھی اس سے پورے طور پر آگاہ نہ ہو سکے۔ وحدۃ الوجود کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ موجودات عالم میں حق تعالیٰ کس طرح جاری وساری ہے۔[91] اس دقیق مسئلہ میں انہوں نے اپنی فکر کی عنان کو بے لگام چھوڑ دیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کے ہاتھ سے ذات حق کی تعظیم، اس سے محبت اور موجودات سے اس کے ماوراء اور منزہ ہونے کا سررشتہ چھوٹ گیا۔ اس فکری بے احتیاطی اور نظری بے اعتدالی کی وجہ سے معرفت حق ان کو کما حقہ حاصل نہ ہوئی اور ان کے نفوس کی اصلاح وتہذیب بھی نہ ہو سکی۔"[92]

حواشی

1- اصل بات یہ ہے کہ اکثر صوفیہ فلسفہ وجود سے گہرا شغف رکھتے تھے اور اسی غیر معمولی شغف کی وجہ سے انہوں نے بالکل غیر شعوری طور پر وحدت اللہ کے بجائے وحدت وجود کو عین توحید کیا ہے۔

2- شاہ عبدالعزیز دہلوی، فتاویٰ عزیزیہ 88۔

3- پورا نام لبید بن ربیعۃ العامری ہے،

4- شعرالجاہلی، معلقۃ لبید بن ربیعۃ العامری، جواہر الادب للسید الہاشمی۔

5- صحیح البخاری کتاب مناقب الانصار باب ایام الجاہلیت 139/7۔ دارالفکر و کتاب الادب باب ما یجوز من الشعر والرجز والحداء و ما یکرہ منہ 527/10 و کتاب الرقاق باب الجنۃ اقرب الی احدکم من شراک نعلہ والنار مثل ذالک 321/11

6- محی الدین ابن عربی، فصوص الحکم 48

7- صوفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ خالق ومخلوق میں باعتبار وجود وحدت ہے باعتبار ماہیت غیریت ہے۔ مولانا محمد اسماعیل شہیدؒ فرماتے ہیں:

"بہرکیف فاطر ومفطور (خالق ومخلوق) میں قیومیت کا علاقہ مان لینے کے بعد دونوں دعوے (وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود) درست ہو جاتے ہیں یعنی یہ بھی کہ وجوداً فاطر ومفطور میں اتحاد بھی ہے اور یہ بھی کہ موطن یا محل ومقام تیز ماہیت کے لحاظ سے دونوں میں مغائرت پائی جاتی ہے اس کی وجہ سے ایک دوسرے کا غیر بھی ہے۔"

(عبقات، اردو ترجمہ مولانا مناظر احسن گیلانی 91)

وجود اور ماہیت کے فرق کی حقیقت پر تفصیلی گفتگو ہم آگے کریں گے۔

8- حضرت سید عبدالکریم بن ابراہیم جیلی: الانسان الکامل اردو ترجمہ فضل میراں 96۔

9- حق کے اس مفہوم کی تائید قرآن مجید سے نہیں ہوئی مذکورہ آیت میں "بالحق" کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے آسمانوں اور زمین کو بے فائدہ اور بے مقصد نہیں بنایا ہے کہ اس کی ذات اس سے پاک ہے کہ وہ کوئی بے فائدہ کام کرے، دیکھیں بطور مثال سورہ یونس

آیت 5۔

-10 عالم غیر مادی کے حقائق کو تمثیلات کے ذریعہ بیان کیا جاسکتا ہے بلکہ تمثیلات ہی میں وہ بیان ہو سکتے ہیں لیکن ان کی حقیقی تفہیم ان کے ذریعہ ممکن نہیں ہے اور تمثیلات کے ذریعہ حق تعالیٰ کی تفہیم تو اور بھی ناممکن ہے اور اس بات کا قوی امکان ہے کہ انسان گمراہ ہو جائے جیسا کہ بہت سی گمراہ قوموں کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں ایک جگہ اللہ تعالیٰ کے لئے تمثیل کی ممانعت کر دی گئی ہے فرمایا: اللہ کے لئے مثالیں نہ گھڑو (نحل 74) حیرت ہے کہ صوفیہ کی نظر سے یہ آیت کیونکر مخفی رہ گئی۔

-11 لطائف اشرفیہ ج ا بحوالہ بزم صوفیہ، سید صباح الدین عبدالرحمٰن 471

-12 ایضاً بحوالہ بزم صوفیہ 373

-13 لطائف اشرفیہ ج 2 بحوالہ بزم صوفیہ، سید صباح الدین عبدالرحمٰن 473۔

-14 حاجی امداد اللہ مہاجر مکی، شمائم امدادیہ (ملفوظات امدادیہ) 155

-15 شمائم امدادیہ 57

-16 علامہ شبلی نعمانی: سوانح مولوی روم۔ ص 98

-17 ڈاکٹر میر ولی الدین: قرآن اور تصوف، ص 75۔

-18 ذوالنون مصری کا اصل نام ثوبان بن ابراہیم تھا، دیکھیں: العبودیت، شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔

-19 ابن خلکان: وفیات الاعیان ج 102 مزید دیکھیں. R.A. Nicholson, Mystics of Islam p. 13
والفہرست ابن ندیم اردو ترجمہ مولانا محمد اسحاق بھٹی، ص 827

-20 مصطفیٰ حلیمی پاشا، تاریخ تصوف اسلام اردو ترجمہ رئیس احمد جعفری 212۔

-21 شیخ فرید الدین عطار، تذکرۃ الاولیاء، ص 80۔

-22 مولانا عبدالرحمٰن جامی، نفحات الانس 23۔

-23 کشف المحجوب، ص 85۔

-24 بعض اہل علم کا خیال ہے کہ یہ وادی سندھ کے رہنے والے تھے اور بعض کہتے ہیں کہ سندھ خراسان کے ایک گاؤں کا نام تھا اور ان کا تعلق اسی سے تھا۔ دیکھیں: Aziz Ahmad: Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, p. 124

-25 تذکرۃ الاولیاء 101

-26 ایضاً، 102۔

-27 ایضاً 102۔

-28 ایضاً 86۔

-29 سر تھومس آرنلڈ: لیگسی آف اسلام 215۔

-30 ایضاً 215

-31 تذکرۃ الاولیاء 102 مزید دیکھیں R.A. Nicholson: Mystics of Islam, pp. 17-18

-32 ایضاً، 102

-33 کشف المحجوب 104

-34 شیخ احمد بن ابراہیم واسطی شافعی صوفی (المعروف ابن شیخ الحزامیین) النصیحۃ فی صفات الرب جل وعلا تحقیق زہیر الشارش عاشیہ ۱، ص ۱۰

-35 ایضاً

-36 لیکن اس کے باوجود ان کا مسلک سکر کے بجائے صحو تھا یعنی وہ کسی حال میں بھی قید ہوش سے باہر نہیں ہوتے تھے اور یہ ایک بڑی بات ہے۔

-37 تذکرۃ الاولیاء 229۔

-38 ایضا 240

-39 ایضا 240

-40 ان کی پیدائش صوبہ فارس کے شہر بیضا میں 858ء میں ہوئی تھی، 910ء میں حضرت جنید بغدادی سے بیعت ہوئے۔

-41 لیگیسی آف اسلام 218

-42 مصطفیٰ حلیمی پاشا، تاریخ تصوف اسلام 142

-43 مولانا شبلی نعمانی، سوانح مولانا روم 102۔

-44 مولانا جامی، نفحات الانس 228

-45 خواجہ فرید الدین عطار بھی اس مکتب فکر کے ترجمان تھے۔ان کی مشہور مثنوی ''منطق الطیر'' میں جو روح کی داستان سفر عشق ہے، وحدۃ الوجود کے نظریہ کو پیش کیا گیا ہے۔تیس پرندے جب سیمرغ کی تلاش میں نکلے تو آخر الامر انہیں معلوم ہوا کہ جس سیمرغ کی تلاش میں وہ نکلے ہیں وہ ان کے سوا کوئی دوسرا نہیں'

سی مرغ زشوق بال و پر بکشودند
درجستن سیمرغ ہوا پیمودند
کردن شمار خویش آخر الامر
دیدند کہ سیمرغ ہمین ما بودند

(احمد ناجی القیسی، عطار نامہ 298)

-46 تذکرۃ الاولیاء 286

-47 ایضا 4390

-48 مولانا 1207ء میں بمقام بلخ پیدا ہوئے۔ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہاء الدین سے حاصل کی۔1212ء میں اپنے والد کے ساتھ نیشاپور، بغداد، حجاز اور زنجان سے ہوتے ہوئے لارندہ پہنچے۔یہاں سات سال قیام کے بعد 1225ء میں قونیہ آئے۔ 1231ء میں ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔

مولانا نے اپنے والد کے مرید شیخ بہاء الدین محقق ترمذی سے علوم باطنی کی تعلیم پائی۔1235ء میں اپنے مرشد کی ہدایت پر علوم ظاہری کی مزید تعلیم کے لئے دمشق گئے وہاں چار سال قیام کے بعد قونیہ واپس آ گئے اور درس وتدریس کا سلسلہ شروع کیا اور اسی کام میں ہمہ تن مشغول ہو گئے۔

لیکن 1244ء میں شمس تبریزؒ کی ملاقات نے مولانا کی زندگی کی کایا پلٹ دی۔یک لخت درس وتدریس کا سلسلہ ختم کر کے گوشہ نشین ہو گئے۔یہ سلسلہ 1237ء تک جاری رہا۔اس سال شمس تبریز سے جدائی کا واقعہ پیش آیا۔یہی واقعہ ان کی شہرہ آفاق مثنوی کی تخلیق کا باعث بنا۔1273ء میں قونیہ میں فوت ہو گئے۔

-49 دوسرے صوفیہ کے برخلاف مولانا روم کے یہاں حیرت انگیز طور پر بجز وحدۃ الوجود کے کوئی ایسا خیال کم از کم مجھے نہیں ملا جو قرآن و سنت کی کسی تعلیم کے خلاف ہو، خلاف ہونا تو درکنار مثنوی کا بیشتر حصہ قرآن وسنت کے اسرار وغوامض کی شرح دل پذیر معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً صوفیہ نے توکل کے بیان میں اسباب وتدابیر کی نفی کی ہے، لیکن مولانا اثبات کرتے ہیں اور شدت کے ساتھ اثبات کرتے ہیں، چند شعر ملاحظہ ہوں:

گفت آرے گر توکل رہبر است	ایں سبب ہم سنت پیغمبر است
گفت پیغمبر باآواز بلند	بر توکل زانوے اشتر بہ بند
رمز الکاسب حبیب اللہ شنو	ازتوکل در سبب کاہل مشو
در توکل کسب وجہد اولیٰ تراست	تا حبیب حق شوی ایں بہتر است
روتوکل کن تو باکسب اے عمو	جہدمی کن کسب می کن ہو بہو

''اس نے کہا بیشک توکل رہبر ہے لیکن سبب اختیار کرنا بھی پیغمبر کی سنت ہے۔ پیغمبر نے بلند آواز سے فرمایا ہے: توکل کے ساتھ اونٹ کے گھٹنے باندھ دو'' کاسب حبیب اللہ'' (کمانے والا اللہ کا دوست ہے) کا نکتہ سنو اور توکل کی وجہ سے سبب اختیار کرنے میں سست نہ بنو۔ توکل میں کسب اور کوشش زیادہ بہتر ہے تاکہ تو اللہ کا محبوب بن جائے، یہ بہتر ہے اے چچا! جا کوشش کے ساتھ توکل کر ہاں کوشش کرنا، کسب کر اور سر بسر کسب کر۔''

-50 مثنوی معنوی، مرتبہ آرا ے نکلسن ج5 دفتر ششم 1157۔

-51 ان اشعار کا مطلب یہ ہے کہ جب لوہے کو آگ میں تپایا جاتا ہے تو وہ زرکان کی طرح سرخ ہو جاتا ہے۔ اس وقت اگر اس کی زبان حال سے ''انا النار'' (میں آگ ہوں) کا جملہ نکل جائے تو حقیقت حال کے مطابق ہوگا اور کوئی بھی اسے غلط نہیں کہہ سکتا ہے۔ ٹھیک یہی حال منصور کا ہوا کہ جب حق ان میں سرایت کر گیا تو وفورِ بےخودی میں ان کی زبان سے ''انا الحق'' نکل گیا جو عین مطابق حال تھا۔

-52 مذکورہ اشعار سے بالکل ظاہر ہے کہ مولانا کے نزدیک خدا بندے کے اندر حلول کر سکتا ہے۔ حیرت ہے کہ مولانا جیسے نابغہ روزگار نے ''حلول جزئی'' کو اپنے خیال کی تائید میں ایک علمی دلیل کے طور پر پیش کیا ہے جو علمی دلیل تو کجا ایک بالکل بے سرو پا بات ہے کاش کہ یہ اشعار مثنوی میں موجود نہ ہوتے۔

-53 544ھ / 1165ء میں اندلس کے شہر مرسیہ میں پیدا ہوئے۔ بتیس سال تک وہ اشبیلیہ میں مقیم رہے اور وہاں فقہ وحدیث کی تعلیم حاصل کی۔ 590ھ /1194ء میں تیونس چلے گئے۔ وہاں انہوں نے اسرار تصوف سے آگاہی حاصل کی۔ اسی سال وہ مشرق کے سفر پر روانہ ہوئے۔ پہلے دمشق پہنچے، دمشق سے بیت المقدس اور وہاں سے مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ ہوتے ہوئے وطن واپس آ گئے۔

598ھ میں دوبارہ عازم سفر ہوئے کچھ سال مکہ معظمہ میں رہے پھر عراق وشام گئے اور بالآخر دمشق میں مستقل سکونت اختیار کر لی اور اسی جگہ 603ھ /1240ء میں راہی ملک بقا ہوئے۔

ابن عربی بلاشبہ ایک عظیم المرتبت اور کثیر التصانیف عالم وصوفی تھے ان کی تصنیفات کی تعداد 400 تک بتائی جاتی ہے، لیکن ان کی دو تصنیفات نے زیادہ شہرت پائی ایک ''فتوحات مکیہ'' اور دوسری ''فصوص الحکم''۔ آخر الذکر کتاب من جو 1229ء میں دمشق میں لکھی گئی۔ وحدت الوجود کے مسائل تفصیل سے زیر بحث آئے ہیں۔

ابن عربی شاعر بھی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ 1202ء میں جب وہ مکہ معظمہ میں تھے اپنے ایرانی میزبان کی لڑکی کے عشق میں مبتلا ہو

گئے۔ اس لڑکی کا نام نظام بن مکین الدین تھا۔ بعض اہل علم نے لکھا ہے کہ اس کی وہی حیثیت تھی جو دانتے کے نزدیک Beatrice کی تھی۔ جب ابن عربی کی عشقیہ غزلیں شائع ہوئیں تو لوگوں نے اعتراض کیا شیخ نے فرمایا کہ یہ عشق مجازی نہیں عشق حقیقی ہے، دیکھیں: (اے ہسٹری آف صوفی ازم ان انڈیا سید اختر عباس رضوی ج 2 ص 37 لیگسی آف اسلام، سر تھامس آرنلڈ 227)

54- ان دلائل کی حقیقت پر آخری باب میں تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔

55- قرآن اور تصوف 79

56- تاریخ تصوف اسلام 307

57- محی الدین ابن عربی، فصوص الحکم 2289

58- فصوص الحکم 377

59- ایضا 375

یہ شعر انہی کا ہے:

فما انت هو بل انت هو وتراه في عين الامور مسرحا و مقيدا

''تم باعتبار آثار اس کے عین نہیں ہو بلکہ بلحاظ وجود حقیقی اس کے عین ہو، تم اطلاق و تقیید دونوں حالتوں میں اسی کو تمام اشیاء کا عین پاؤ گے۔'' (فصوص الحکم 56)

60- فصوص الحکم 210

61- ایضا 173

62- عرائس البیان ج 1 ص 520 بر حاشیہ

63- محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیہ ج ا ص 2

64- ان احادیث پر تفصیلی گفتگو ''وحدت الوجود اور حدیث'' کے باب میں کی گئی ہے۔

65- فصوص الحکم ص 15

66- ابن عربی نے متعدد مقامات پر تشریح کی ہے کہ انسان تقید و تعین کے لحاظ سے عبد ہے اور باعتبار اطلاق رب گویا جو رب تھا وہی جب محدود و مقید ہوا تو اس کا نام عبد ہو گیا، باعتبار حقیقت عبد و رب میں کوئی فرق نہیں ہے جیسا کہ اوپر کے اقتباس سے بالکل واضح ہے (مزید دیکھیں، فصوص الحکم 14)

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ ابن عربی کی تحریروں میں دوسرے صوفیہ کی طرح کافی تضاد ملتا ہے کہیں تو وہ عبد و رب میں کچھ فرق نہیں کرتے اور اس طرح کے مقامات زیادہ ہیں اور کہیں تھوڑا فرق کرتے ہیں مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں ''کبھی بندہ فنا کی حالت میں ہوتا ہے تو جہت عبد نابود ہو جاتی ہے اور کبھی مقام بقا بعد الفنا میں رہتا ہے تو وہ بے شک عبد کامل رہتا ہے۔'' ایک دوسری جگہ ہے ''اگر عبد کامل ہو گا تو وہ تجلی حق ہو گا اور انوار حق میں اس سے نمایاں ہوں گے۔'' اس طرح کی عبارتیں غالباً انہوں نے بالقصد رکھ دی ہیں تاکہ خلاف اسلام باتوں کی پردہ پوشی ہو سکے اور اگر کوئی ان کی کفریات پر معترض ہو تو کہہ سکیں کہ ہمارا مقصود تو دوسرا تھا۔

67- فصوص الحکم 213

68- ایضا، 33

69- ایضا، ص 88

70- ایضا، ص 89

71- فصوص الحکم ص329
غالباً اسی باطل خیال سے متاثر ہو کر اردو کے ایک شاعر نے کہا ہے:

وہی جو مستوی عرش تھا خدا ہو کر
اتر پڑا ہے مدینے میں مصطفیٰ ہو کر

72- مولانا عبدالرحمٰن جامی، لوائح جامی 145
73- لوائح جامی، لائحہ 25
74- ایضاً، 136
75- کلیات جامی، 456
76- عبقات، 88
77- تفہیمات الٰہیہ، مکتوب مدنی 16
78- ایضاً، 17
79- مکتوب مدنی، 6
80- اشارہ وحدۃ الوجود کے قائلین کی طرف ہے جیسا کہ آگے چل کر انہوں نے خود واضح کر دیا ہے، پہلا نقطہ نظر وحدۃ الوجود کی ترجمانی کرتا ہے اور دوسرا وحدۃ الشہود کی اور دونوں صحیح ہیں۔
81- مکتوب مدنی، 19
82- ایضاً، 19، 20
83- ایضاً، 22
84- ایضاً، 33
85- اس میں افلاک، فلک الافلاک (بہ اصطلاح فلاسفہ) ملائکہ (ملاء اعلیٰ و سافل) اور حیوانات کی جملہ انواع شامل ہیں۔
86- سطعات، سطعہ نمبر 3،2
87- شاہ صاحب کے اس خیال سے راقم کو اتفاق نہیں ہے۔ مشکل یہ ہے کہ صوفیہ کسی حال میں بھی وجود کے تصور سے دست بردار نہیں ہوتے، اللہ تعالیٰ کی تجلیات کو وجود کے مختلف خانوں میں تقسیم کرنا صحیح نہیں ہے بطور مثال سورج سے جو کرنیں نکلتی ہیں ان کو جداگانہ وجود سے متصف نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ سورج سے الگ ان کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ تجلی دراصل ایک کمال ہے جس کا وجود صاحب کمال کے وجود پر شے زائد کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ کمال کے خارجی ظہور کی ایک کیفیت محسوسہ ہے۔
88- سطعات، سطعہ نمبر 8
89- ایضاً، سطعہ نمبر 14
90- ایضاً، سطعہ نمبر 12
91- ایضاً، سطعہ نمبر 9
92- فیوض الحرمین ترجمہ پروفیسر محمد سرور 52 تا 57 (تلخیص راقم کے الفاظ میں ہے) ''فیوض الحرمین میں بعض ایسی باتیں مذکور ہیں جن کو پڑھ کر سخت حیرت ہوتی ہے کہ کیا یہ فی الواقع شاہ صاحب ہی کی تحریر ہے۔ بطور نمونہ چند باتیں ملاحظہ فرمائیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کی ''تدلی'' کا مظہر بشری میں ظہور تھے اور اس اعتبار سے ظاہر اور مظہر میں کوئی فرق نہ تھا (120) شاہ

صاحب کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استمداد (120) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انسانوں کے حاجت روا تھے (122) شاہ صاحب کو (اللہ نے نہیں بلکہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجددیت، وصایت اور قطبیت ارشادیہ کے مناصب سے نوازا تھا (127) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فقہ حنفی کو ترجیح دینا (127) یہ تمام باتیں شاہ صاحب کے دسویں مشاہدے میں مذکور ہیں۔ بارہویں مشاہدے کے یہ الفاظ ملاحظہ فرمائیں۔ ”علاوہ ازیں ایک دن مجھ پر ذات حق کی نظر کا فیضان ہوا اور یہ وہ چیز ہے جو انبیاء میں سے صرف ہمارے ہی نبی علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کو نصیب ہوئی ہے۔“ (151) حیرت ہے کہ تکفیری مشغلہ رکھنے والے ہندی علماء کی نظر سے یہ عبارتیں کس طرح مخفی رہ گئیں، کہیں یہ تجاہل عارفانہ تو نہیں؟

وحدۃ الوجود کے متعلق اقبال کے افکار کا ارتقاء

ڈاکٹر الف۔د۔نسیم

پودے، جانور، آدمی پیدا ہوتے ہی اپنی شکل وصورت، خدوخال اور قد کاٹھ کے متعلق وہی یا اسی طرز کے نہیں ہوتے جیسے وہ مدت زندگی کے آخر میں ہوتے ہیں۔ان میں قدرت کے قوانین کے تحت ظاہری اور باطنی ترقی ہوتی رہتی ہے۔یعنی اس نشوونما کے دوران ان کے اجسام اور ان کی شکلوں کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ ان کے جسم کے اندرونی اعضاء بھی نشوونما پاتے رہتے ہیں۔انسان کے اندرون کچھ اور چیزیں بھی ہیں جو پودوں، حیوانات اور جانوروں میں نہیں ہیں وہ اس کی عقلی، قلبی اور روحانی صلاحیتیں ہیں۔آدمی کسی رنگ، نسل اور مذہب کا کیوں نہ ہو وہ ظاہر و باطن کے ارتقائی عمل سے ضرور گزرتا ہے اور اس طرح چلتے چلتے زندگی کے آخری ایام میں ایک پختہ اور مکمل شخص بن جاتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ جب ہم کسی پسندیدہ شخصیت کی تصویر اپنے گھر یا دفتر کی دیوار پر لٹکاتے ہیں تو وہ اس کی آخری عمر ہی کی ہوتی ہے۔بچپن، لڑکپن، جوانی یا ادھیڑ عمر کی نہیں.....وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ ہم اس شخص کی آخری زندگی ہی کو مکمل زندگی سمجھتے ہیں۔اسی اصول کے تحت ہمیں علامہ اقبال کے صحیح عقائد و نظریات اور افکار و خیالات سے آگاہی کے لئے ان کی زندگی کے اس حصہ کو نمائندہ حصہ قرار دینا ہوگا جو ان کی وفات سے تقریباً دس پندرہ سال پہلے کا ہے۔ان کی شاعری کے تین دور بھی ہم اسی نظریہ کے تحت قائم کرتے ہیں۔پہلے دور جب وہ وطن پرست ہونے کے ساتھ ساتھ نیچر پسند اور صوفی دوست نظر آتے ہیں۔صلح کل کے داعی دکھائی دیتے ہیں۔''ہندی ہیں ہم وطن ہیں سارا جہاں ہمارا'' اور ''مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا'' کی بات کرتے ہیں، غیر مسلم فلسفیوں اور ہندو درویشوں کی زندگیوں پر نظمیں لکھتے ہیں، ویدانتی جھلک کی بجلی بھی ابر درویشی سے کوندتی نظر آتی ہے، دوسرے دور میں جو مزید تعلیم کے حصول کے سلسلے میں ان کے قیام یورپ کا زمانہ ہے وہ فلسفہ پسند زیادہ اور تصوف پسند کم نظر آتے ہیں۔عجمی اور مغربی فلسفہ کے مطالعہ نے ان میں یہ خیال بھی پیدا کر دیا تھا کہ تصوف بھی ویدانت اور نو فلاطونیت کی طرز ہی کی کوئی شے ہے یوں وہ وحدۃ الوجود کو بھی ترقی کی راہ

کوہ ہمالیہ سمجھنے لگ گئے تھے۔ اس لئے انہوں نے اس دور میں اور اس دور کے بعد وطن آ کر جوش عمل اور فلسفہ عمل کو ہر شے پر اہمیت دے دی۔ انہیں جہاں بھی عمل مہیزی کی جھلک نظر آئی اس کے حق میں ہو گئے چاہے وہ چیز بذات خود صحیح نہ بھی ہو اور جہاں بے عملی کی ظلمت دکھائی دی اس کے خلاف ہو گئے چاہے وہ خود صحیح ہی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس دور میں نوفلاطونیت اور ویدانت کو تصوف اور اس کی بے حرکتی کا سبب قرار دینے لگتے ہیں۔ صوفیوں اور صوفی شاعروں پر برستے ہیں خواجہ حافظ شیرازی جیسے شریف النفس اور ہر دلعزیز صوفی شاعر کو رگید دیتے ہیں۔

جوش عمل سے مغلوب ہو کر جب علامہ اقبال کو تصوف میں بھی بے عملی نظر آنے لگی اور خواجہ حافظ شیرازی کے خلاف مثنوی ''اسرار خودی'' (فارسی) میں اشعار لکھ کر اور ان کے نظریات کو گوسفندی کہہ کر جب انہوں نے حصار تصوف پر اپنے پہلے باقاعدہ حملے کا آغاز کیا تو ہر طرف ایک شور سا برپا ہو گیا۔ سب سے پہلے خواجہ حسن نظامی نے اور پھر پیرزادہ مظفر احمد نے ان کی خبر لی۔ مؤخر الذکر نے تو مثنوی ''اسرار خودی'' کے جواب میں ایک مثنوی لکھ دی۔ بعد میں اکبر الہ آبادی بھی اس محاذ میں شامل ہو گئے وہ عبدالماجد دریا بادی کو ایک خط محررہ 4 اگست 1917ء میں لکھتے ہیں ''سمجھ میں نہیں آتا کہ اقبال تصوف کے پیچھے کیوں پڑ گئے ہیں'' اور پھر ایک اور خط محررہ یکم ستمبر 1917ء میں کہتے ہیں کہ ''اقبال کو آج کل تصوف کی مخالفت کا بڑا شوق ہے کہتے ہیں کہ عجمی فلاسفہ نے عالم کو خدا بنا رکھا ہے اور یہ بات غلط ہے اور خلاف اسلام ہے'' ایک اور خط میں اکبر عبدالماجد دریا بادی کو یہ بھی لکھتے ہیں کہ ''اقبال صاحب کا ایک مضمون تصوف کے خلاف دیکھا ان کی طبیعت نے عجیب بے سود اور تنگ راہ اختیار کی ہے۔''

یہی بزرگ (اکبر) 11 جون 1918ء کے ایک خط میں تحریر کرتے ہیں۔

''اقبال صاحب نے جب سے خواجہ حافظ شیرازی کو اعلانیہ برا کہا ہے میری نظر میں کھٹکتے رہے ہیں۔ ان کی مثنوی ''اسرار خودی'' آپ نے دیکھی ہو گی۔ اب ''رموز بے خودی'' شائع ہوئی ہے۔ میں نے نہیں دیکھی، دل نہیں چاہا۔ خط کتابت ہے لیکن ان کی انقلاب طبیعت سے خوش نہیں ہوں۔ ہونا اچھا بننا برا۔ بہرحال کوئی سیریس معاملہ نہیں، دنیا میں یہی ہوتا آیا ہے۔''

ایک اور خط محررہ 8 دسمبر 1918ء میں اکبر الہ آبادی کہتے ہیں ''مثنوی اسرار خودی مصنفہ ڈاکٹر محمد اقبال میں مصنف نے کہا ہے کہ اپنی خودی کو مٹانے والا فلسفہ جس کا مشرق پر بہت اثر ہوا ہے صحیح نہیں ہے۔ خودی کو بڑھانا چاہیئے، دونوں کتابیں (ایک مولوی نواب علی کی تصنیف معارج الدین اور دوسری اسرار خودی) آپ کے ملاحظہ کے قابل ہیں۔ مثنوی کی نسبت تو کچھ زیادہ نہیں کہنا چاہیئے کیونکہ وہ مذہبی اور قومی جوش پر مبنی ہے۔ اشعار نہایت اچھے ہیں۔

ہست در ہر گوشۂ ویرانہ رقص   می کند دیوانہ بادیوانہ رقص

یہ خود ہی مستی تصوف ہے۔''

تصوف پر حملے اور جوابی حملے کے اس دور میں علامہ اقبال کی اپنے ہم عصر عالموں اور بزرگوں سے جو خط وکتابت ہوئی ہے اس سے صاف مترشح ہوتا ہے کہ اقبال اپنی زندگی کے ابتدائی حصہ میں تصوف کے زبردست قائل تھے اور اس میں تبدیلی قیام یورپ کے دوران ان کی اس غلط سوچ کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہے کہ تصوف عجمی ہے اور بے عملی سکھاتا ہے۔ 10 فروری 1908ء کے ایک خط میں خواجہ حسن نظامی کو علامہ اقبال تحریر کرتے ہیں کہ

''انگلستان میں، میں نے مذہب وتمدن پر لیکچروں کا سلسلہ شروع کیا ہے ایک لیکچر ہو چکا ہے دوسرا اسلامی تصوف پر فروری کے تیسرے ہفتہ میں ہوگا۔''

انہی خواجہ حسن نظامی کو ایک اور خط محررہ 15 جنوری 1909ء میں علامہ اقبال کہتے ہیں

''حلقہ نظام المشائخ کے متعلق مسٹر محمد شفیع بار ایٹ لا سے سن کر بڑی خوشی ہوئی۔ خدا کرے کہ آپ کے کام میں ترقی ہو، مجھ کو بھی اپنے حلقہ مشائخ کے ادنیٰ ملازمین میں تصور کیجئے۔''

اس کے بہت پہلے ایک خط میں جو علامہ اقبال نے 18 اکتوبر 1905ء کو خواجہ حسن نظامی کے نام تحریر کیا تھا لکھا ہے کہ

''.....اگر قاری موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدۃ الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے تو وہ کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں اور ان کی کیا تفسیر کرتے ہیں۔''

محمد دین فوق کو 17 اکتوبر 1904ء کو سیالکوٹ سے ایک خط تحریر کرتے ہوئے علامہ اقبال کہتے ہیں ''اہل اللہ کے حالات نے جو آپ نے بنام ''یادرفتگان'' تحریر فرمائے ہیں مجھ پر بڑا اثر کیا اور بعض باتوں نے تو جو آپ نے اس چھوٹی سی کتاب میں درج کی ہیں مجھے اتنا رلایا کہ میں بے خود ہو گیا۔ خدا کرے کہ آپ کی توجہ اس طرف لگی رہے۔ زمانہ حال میں مسلمانوں کی نجات اس میں ہے کہ ان لوگوں کے حیرت انگیز تذکروں کو زندہ کیا جائے۔ میں سمجھتا ہوں مسلمانوں کے زوال کی اصل علت حسن ظن کا دور ہو جانا ہے بھائی فوق خود بھی اس گوہر نایاب کی تلاش میں رہو، جو بادشاہوں کے خزانوں میں نہیں مل سکتا بلکہ کسی خرقہ پوش کے پاؤں کی خاک میں اتفاقیہ مل جاتا ہے۔''

نہ پوچھ ان خرقہ پوشوں کی، ارادت ہو تو دیکھ ان کو
ید بیضا لئے بیٹھے ہیں اپنی آستینوں میں

(اقبال)

یہ چند خطوط جو تصوف کی حمایت میں علامہ اقبال کی ابتدائی تحریروں کا ایک معمولی حصہ ہیں ظاہر کرتے ہیں کہ اقبال کو اپنی زندگی کے پہلے حصہ میں تصوف سے گہرا لگاؤ اور صوفیا سے انتہائی عقیدت تھی۔ پھر یہ تبدیلی کیونکر

اور کیسے آئی کہ وہ تصوف اور صوفیاء کے خلاف ہو گئے۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے یہ تبدیلی ان میں قیام یورپ کے دوران مغربی فلسفہ اور مغربی فلسفہ کے ذریعے تصوف کو سمجھنے کی غلط روش کا نتیجہ ہے، اگر وہ صحیح روش پر چلتے تو انہیں اسلامی تصوف کے پودے دائیں طرف اور عجمی تصوف کے پودے بائیں طرف الگ الگ دکھائی دیتے، لیکن غلط روش پر چلنے سے اقبال کو ان میں اختلاط نظر آیا اور انہوں نے تصوف اسلامی اور تصوف عجمی کو ایک قرار دے کر اصل اور صحیح تصوف کی مٹی پلید کرنی شروع کر دی۔ اقبال یورپ سے اس بدلے ہوئے تاثر کے ساتھ واپس آتے ہیں اور مسلمانوں کو عمل اور حرکت کی طرف مائل کرنے کے جوش میں تصوف کو مسلمانوں کی بے عملی کے اسباب میں سے ایک بڑا سبب قرار دے دیتے ہیں۔ مغربی فلسفہ کے اپنے افکار سابقہ تاثر سے بعض خطوط میں انہوں نے خود ہی بات کی ہے۔

ایک خط بنام صوفی غلام مصطفیٰ تبسم میں جو 2 ستمبر 1925ء کا تحریر کردہ ہے علامہ اقبال لکھتے ہیں۔

''(اجتہاد کے بارے میں)..... میں انشاءاللہ اسے (یعنی مذکورہ مضمون کو) ایک کتاب کی صورت میں منتقل کرنے کی کوشش کروں گا جس کا عنوان ہو گا ..... اسلام میرے نقطہ نظر سے (Islam as I understand) اس عنوان سے مقصود یہ ہے کہ کتاب کا مضمون میری ذاتی رائے تصور کیا جائے تو ممکن ہے غلط ہو۔ اس کے علاوہ ایک اور بات یہ بھی ہے کہ میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفہ کے مطالعہ میں گزری ہے اور یہ نقطہ خیال ایک حد تک میری طبیعت بن گیا ہے دانستہ یا نادانستہ میں اسی نقطہ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں اور مجھ کو بعد اُس کا تجربہ ہوا ہے کہ اردو میں گفتگو کرتے ہوئے میں مافی الضمیر کو اچھی طرح ادا نہیں کر سکتا۔''

اسی طرح کی بات علامہ اقبال نے 3 دسمبر 1915ء کو یعنی مذکورہ خط کے دس سال پہلے خواجہ حسن نظامی کو لکھی تھی۔

> ''میری نسبت آپ کو معلوم ہے میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا تھا کیونکہ یورپی فلسفہ بحیثیت مجموعی وحدۃ الوجود کی طرف رخ کرتا ہے مگر قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لئے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک حد تک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔''

اس مکتوب میں آگے چل کر تحریر کرتے ہیں:

''اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کی توحید اور وحدۃ الوجود کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں

اصطلاحیں مترادف نہیں ہیں۔ مقدم الذکر کا مفہوم مذہبی ہے اور موٴخر الذکر کا فلسفیانہ.....''

سید سلیمان ندوی کے نام 12 نومبر 1917ء کے خط میں علامہ اقبال لکھتے ہیں:

''اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے''

19 جون 1914ء کا ایک خط سراج الدین پال کے نام ہے جس میں علامہ فرماتے ہیں:

''مسلمانوں کی بڑی بدبختی یہ ہے کہ اس ملک سے عربی زبان کا علم اٹھ گیا اور قرآن کی تفسیر میں محاورہ عرب سے بالکل کام نہیں لیتے۔ یہی وجہ ہے کہ اس ملک میں قناعت اور توکل کے وہ معنی لئے جاتے ہیں جو عربی زبان میں ہرگز نہیں ہیں۔ کل میں ایک صوفی مفسر قرآن کی ایک کتاب دیکھ رہا تھا، لکھتے ہیں ''خلق الارض والسمٰوات فی ستۃ ایام'' میں ایام سے مراد تنزلات ہیں یعنی فی ستۃ تنزلات ہیں۔ کم بخت کو یہ معلوم نہیں کہ عربی زبان میں یوم کا یہ مفہوم قطعاً نہیں ہے اور نہ ہوسکتا ہے۔ تخلیق فی التنزلات کا مفہوم ہی عربوں کے مذاق اور فطرت کے مخالف ہے۔ اس طرح ان لوگوں نے نہایت بے دردی سے قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی خیالات داخل کردیئے ہیں۔''

ایک خط علامہ نے محمد دین فوق کو تحریر کیا ہے۔ یہ 23 دسمبر کا خط ہے اس میں لکھا ہے کہ:

''دونوں کتابیں مل گئی ہیں۔ انگریزی کتاب پہلے سے میرے پاس موجود ہے افسوس کہ آپ کو مفت میں تکلیف ہوئی۔ وجدانی نشتر خوب ہے مگر یہ تعجب ہے کہ شیخ ملا کے ملحدانہ وزندیقانہ شعر ''من چہ پروائے مصطفیٰ دارم'' کو آپ اس کتاب میں جگہ دیتے ہیں اور ملا کی تشریح کس قدر بے ہودہ ہے۔ یہی وہ وحدۃ الوجود ہے جس پر خواجہ حسن نظامی اور اہل طریقت کو ناز ہے۔ اللہ تعالیٰ لوگوں پر رحم کرے اور ہم غریب مسلمانوں کو ان کے فتنوں سے محفوظ رکھے۔''

اس خط کا اقتباس ملاحظہ کریں جو منشی سراج الدین کے نام ہے۔ یہ 14 اکتوبر 1915ء کا تحریر کردہ ہے:

''ہندوستان کے مسلمان صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں، ان کو عربی اسلام اور اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے آشنائی نہیں ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں جس کی اشاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے ہوئی۔ صوفی لوگوں نے اسے تصوف پر حملہ تصور کیا ہے اور یہ خیال کسی حد تک درست بھی ہے انشاء اللہ

دوسرے حصہ میں دکھاؤں گا کہ تصوف کیا ہے اور کہاں سے آیا ہے اور صحابہ کرام کی زندگی سے کہاں تک ان تعلیمات کی تصدیق ہوتی ہے جس کا تصوف حامی ہے۔''

اکبرالہ آبادی کے نام ایک خط میں کہتے ہیں:

''عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حسن تو پیدا ہوتا ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس قوت کا اثر لٹریچر ہوتا ہے میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالک اسلامیہ میں قابل اصلاح ہے۔ قنوطی لٹریچر کبھی دنیا میں زندہ نہیں رہ سکا۔ قوم کی زندگی کے لئے اس کا اور اس کے لٹریچر کا رجائی ہونا ضروری ہے۔''

ان خطوط میں علامہ اقبال کے اس لئے مخالف نظر آتے ہیں کہ یہ عجمی اثرات کا نتیجہ ہے اور بے عملی سکھاتا ہے، لیکن ان کا یہ خیال حقائق پر مبنی نہ تھا۔ یہ سب کچھ کرنا ان کے فلسفہ ایران و یورپ کے مطالعہ اور اس کے زیر اثر اس غلط سوچ کا کرشمہ تھا کہ مسلمانوں کے ہاں جو تصوف رائج ہے وہ بھی دوسرے مذاہب کے تصوف کی مانند ہے جو خط آخر میں درج کیا گیا ہے اور جو اکبرالہ آبادی کے نام ہے اس میں عام تصوف اور اسلامی تصوف میں فرق کرتے ہوئے ان سے بے عملی اور عمل کی بدبو اور خوشبو سونگھ کر کسی حد تک تصوف کی طرف رجوع ضرور کرتے نظر آتے ہیں، لیکن ان کی پہلی حالت کافی دیر تک قائم رہتی ہے اور جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے ان کی فکر کے پیچھے عہد جدید میں مسلمانوں کی گری ہوئی حالت کو ابھارنے کے سوا اور کوئی بات نہ تھی اور وہ اس جوش میں ہی وہ کچھ کہہ گئے ہیں جو انہیں نہیں کہنا چاہئے تھا اور جس پر بعد میں انہیں پچھتانا بھی پڑا۔ تحریک احمدیت کی بھی وہ اسی جوش میں حمایت کر گئے ہیں، وہ بھی ان کے عقائد کی نہیں بلکہ اشاعت اسلام کے لئے ان کے طریقہ کار کی اور صرف اس تحریک کی جس کا تعلق لاہوری جماعت سے ہے جو مرزا کو نبی نہیں مانتے۔ چودھری محمد احسن کے نام 7 اپریل 1932ء کو ایک خط میں کہتے ہیں:

''مصر و ایران و ترکی و ہند کے مسلمانوں کی تاریخ جب کوئی لکھے گا تو اس سے پہلے عبدالوہاب نجدی اور جمال الدین افغانی کا ذکر کرنا ہوگا۔ مؤخر الذکر ہی اصل میں مؤسس ہے زمانہ حال کے مسلمانوں کی نشاۃ الثانیہ کا..... باقی رہی تحریک احمدیت میرے نزدیک لاہور کی جماعت میں بہت سے ایسے افراد ہیں جن کو میں غیرت مند مسلمان سمجھتا ہوں اور ان کی اشاعت اسلام کی مساعی میں ان کا ہمدرد ہوں کسی جماعت میں شریک ہونا یا نہ ہونا انسان کی ذاتی اختیار طبیعت پر بہت کچھ انحصار رکھتا ہے۔ تحریک میں شامل ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ آپ کو خود کرنا چاہئے۔ اسلام کو دنیا کے سامنے پیش کرنے کے لئے کئی طریقے ہیں جن طریقوں پر اس وقت تک عمل ہوا ہے ان کے علاوہ اور طریقے بھی ہو سکتے ہیں۔ میرے عقیدہ ناقص میں جو طریق مرزا صاحب نے اختیار کیا ہے وہ زمانہ

حال کے طبائع کے لئے موزوں نہیں، ہاں اشاعت اسلام کا جوش جوان کی جماعت کے اکثر افراد میں پایا جاتا ہے قابل قدر ہے۔"

اس خط سے صاف ظاہر ہے کہ مرزائیت (لاہوری جماعت) اور وہابیت (عبدالوہاب نجدی کی جماعت) کی حمایت میں اقبال کا رجحان محض ان جماعتوں میں تحریک عمل کی بنا پر ہے ان کے عقائد کی بنا پر نہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ علامہ اقبال میں احیائے اسلام کا اس دور میں ایسا سمندر جوش مار رہا تھا کہ جہاں بھی وہ اشاعت اسلامی کی تحریک و ترویج کا عمل دیکھتے تھے اس کو پسند کرنے لگ جاتے تھے اور جہاں کہیں ایسی رکاوٹیں نظر آتی تھیں جن کی وجہ سے یہ کام رک سکتا تھا یا سست ہو سکتا تھا اس کی مخالفت پر اتر آتے تھے اس لئے وہ مسیحیت، مہدویت وغیرہ کے مسلمانوں میں رائج عقائد کے بھی خلاف تھے۔ مسلمانوں کا یہ عقیدہ کہ کبھی کوئی مسیح آئے گا تو انہیں نجات دلائے گا کبھی کوئی مجدد آئے گا تو ان کی گلوخلاصی کرائے گا کبھی کوئی مہدی آئے گا تو ان کی قسمت بدلے گا۔ اقبال کے نزدیک یہ انتظار مسلمانوں میں جمود کا سبب بنا ہوا تھا۔ وہ ایک ایسی ہستی کے آنے کی امید میں بیٹھے ہیں جس کے آنے کا زمانہ نہ جانے کون سا ہے کیا اس کے آنے کی امید میں مسلمان اغیار کی سختیاں سہتے رہیں اور ان کی غلامی خوشی سے برداشت کرتے رہیں؟ یہ تھا وہ مطمح نظر جس کے پیش نظر اقبال نے مسلمانوں کے اس قسم کے عقائد کی مخالفت کی۔ وہ خود مسیح کے دوبارہ آنے کی نفی تو نہیں کرتے البتہ ان کے آنے کی امید کے سہارے پر بے عمل ہو کر بیٹھ رہنے کو ضرور غلط قرار دیتے تھے۔ وہ مرزا غلام احمد کی مسیحیت کی نفی بھی اس لئے کرتے تھے کہ ان میں مسیح کی صلاحیتیں اور ارادے نہیں، جو شخص جہاد کو حرام قرار دیتا ہے وہ مسیح کیسے ہو سکتا ہے۔ مسیح اور مہدی کو تو احیائے اسلام کے لئے ایسا جہاد کرنا ہوگا جو پہلے تاریخ نے کبھی نہ دیکھا ہوگا۔ وہابیت (مذہب عبدالوہاب نجدی) کی حمایت بھی انہوں نے اسے ایک احیائے اسلامی کی تحریک سمجھتے ہوئے کی تھی ورنہ عقائد عبدالوہاب کے وہ حامی نہ تھے۔ یہ بات ان کے مضامین کلام سے صاف ظاہر ہے۔ علامہ اقبال نے سید سلیمان ندوی کے نام ایک مکتوب میں لکھا تھا:

"الحمدللہ کہ اب قادیانی فتنہ پنجاب میں رفتہ رفتہ کم ہو رہا ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی دو تین بیان چھپوائے ہیں۔ مگر حال کے روشن خیال علماء کو ابھی بہت کچھ سکھانا باقی ہے۔ اگر آپ کی صحت اجازت دے تو آپ بھی اس پر ایک جامع و مانع بیان شائع فرمایئے میں بھی تیسرا بیان انشاء اللہ جلد لکھوں گا اس کا موضوع ہوگا بروز..... یعنی قادیانی جو یہ کہتے ہیں مرزا اصلی نبی نہیں بروزی نبی ہے۔" اقبال کا یہ بیان اس کے خلاف ہے کہ وہ بروزی نبی بھی نہیں۔

اس کی نومیدی پہ حجت ہے یہ پیغام جدید ہے جہاد اس دور میں مردِ مسلماں پر حرام

مرزا کی بروزیت اور اس کی نبوت کی حقیقت کی قلعی کھولنے کے لئے اقبال کا یہ شعر ہی کافی ہے۔

علامہ 7 اپریل 1932ء کو محمد احسن کے نام ایک خط تحریر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"میرے نزدیک مہدویت، مسیحیت اور مجددیت کے متعلق جو احادیث ہیں وہ ایرانی اور عجمی تخیلات کا نتیجہ ہیں۔ عربی تخیلات اور قرآن کی صحیح سپرٹ سے ان کا کوئی سروکار نہیں۔"

اقبال کے اس انکار میں جہاں قادیانی مسیح کا ابطال بھی ہو جاتا ہے یہ جذبہ چھپا ہوا ہے کہ اس انتظار مسیح و مہدی میں کہیں قوم کے اندر فعالیت اور حرکت کا جذبہ ختم نہ ہو جائے۔ وہ قوم کو دور دراز کی امیدوں کے مقابلے میں زمانہ حال ہی سے فعال اور متحرک دیکھنا چاہتے ہیں اسی لئے کہتے ہیں ؎

ہوئی جس کی خودی پہلے نمودار وہی مہدی وہی آخر زمانی

ملک سوڈان کی تحریک مہدویت کے بھی وہ اس لئے حق میں تھے جس کے سربراہ مہدی سوڈانی نے جنرل کچنر کو سانس نہ لینے دیا اور ہر دم اپنے جہاد سے اُسے میدان جنگ میں رکھا۔ 2 ستمبر 1925ء کو اسی جذبہ احیائے اسلام کے پس منظر میں اقبال صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کو ایک خط لکھتے ہوئے کہتے ہیں "زمانہ حال کے اسلامی فقہا تو زمانہ کے میلان طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔ ایران میں مجتہدین شیعہ کی تنگ نظری اور قدامت پرستی نے بہاء اللہ کو پیدا کیا جو سرے سے احکام قرآنی ہی کا منکر ہے۔ ہندوستان میں عام حنفی اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں۔ میں نے ایک بہت بڑے عالم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حضرت امام ابو حنیفہ کا نظیر ناممکن ہے غرض کہ یہ وقت عملی کام کا ہے کیونکہ میری ناقص رائے میں مذہب اسلام اس وقت گویا زمانے کی کسوٹی پر پرکھا جا رہا ہے۔ شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔"

7/ اپریل 1932ء کے اس خط میں، جس مہدویت، مسیحیت اور مجددیت کے سلسلے میں اوپر ذکر ہوا ہے اقبال مزید کہتے ہیں کہ "ہاں یہ ضرور ہے کہ مسلمانوں نے بعض علماء یا دیگر قائدین امت کو امام اور مجتہد کے لفظ سے یاد کیا ہے۔ اس میں کوئی اعتراض کی بات نہیں مثلاً محمد فاتح قسطنطنیہ کو مورخین نے مہدی لکھا ہے۔ بعض علماء امت کو مجدد اور امام کہا ہے۔ زمانہ حال میں اگر کوئی شخص مجدد کہلانے کا مستحق ہے تو وہ جمال الدین افغانی ہے۔ مصر و ایران و ترکی و ہند کے مسلمانوں کی تاریخ جب کوئی لکھے گا تو اسے سب سے پہلے عبدالوہاب نجدی اور بعد میں جمال الدین افغانی کا ذکر کرنا ہوگا۔ مؤخر الذکر ہی اصل میں مؤسس ہیں اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے اگر قوم نے ان کو عام طور پر مجدد نہیں کہا یا خود انہوں نے اس کا دعویٰ نہیں کیا تو اس سے ان کے کام کی اہمیت میں اہل بصیرت کے نزدیک کوئی فرق نہیں پڑتا۔"

اصل میں اقبال اپنے ابتدائی دور میں احیائے اسلام کی خاطر ہر اس فرقے یا گروہ کا ساتھ دینے کے

لئے تیار ہو جاتے ہیں جس میں ذرا سی متحرک زندگی نظر آتی ہے۔ سیاست میں ہندی قومیت کی حمایت بھی اس دور میں اسی نقطہ نظر سے تھی کیونکہ اس وقت انگریز کے خلاف انہیں فعالیت صرف اس تحریک میں نظر آتی تھی۔ عبدالوہاب نجدی کی وہابیت کی حمایت محض اس لئے تھی کہ اس کی تحریک وہابیت میں انہیں قدیم مذہبی روایات کا جمود توڑنے کی ایک کوشش دکھائی دیتی تھی، اسی بنا پر انہوں نے نجدی کو افغانی کے ساتھ بریکٹ کر دیا ہے۔ شیعیت کے نظریہ امامت میں فعالیت دیکھ کر اس دور میں انہوں نے اس کی بھی حمایت کی ہے۔ ایک خط میں اکبر الہ آبادی کو لکھتے ہیں (18 اکتوبر 1915ء)

> ''شیعوں کے متعلق آپ نے خوب لکھا۔ میرا مدت سے یہی خیال ہے کہ امامت کا مسئلہ سوسائٹی کو انتشار سے محفوظ رکھنے والا ہے۔ خصوصاً اس زمانہ میں جب کہ مذہبی حقائق کا معیار عقل ہو۔ میں نے کئی دفعہ یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ صوفی بننے کی نسبت شیعہ ہو جانا ضروری ہے۔ اگر تقلید ضروری ہے تو اولاد علی سے بڑھ کر اور کون امام ہو گا البتہ امامت کے اصول میں ایک نقص ہے اور وہ یہ کہ امام کو مجتہدین سے تعلق رہتا ہے اور قرآن سے تعلق کم ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ بالکل کوئی تعلق نہیں رہتا۔''

اس بیان میں علامہ اقبال کی مخالفت، تقلید اور حمایت امامت محض اقوام کے ترقی وتنزل اور حرکت وجمود کے فلسفہ کی بنا پر ہے، عقائد کی بنا پر نہیں۔

ڈاکٹر نکلسن کے نام فلسفہ سخت کوشی کے ضمن میں پروفیسر میکنزی کی ایک کتاب ''انٹروڈکشن ٹو سوشیالوجی'' کے آخری دو پیروں کی علامہ اقبال اس حد تک تائید کرتے ہیں گویا کہ یہ ان کے اپنے خیالات ہیں اور کہتے ہیں کہ کامل انسانوں کے بغیر سوسائٹی معراج کمال تک نہیں پہنچ سکتی اور اس غرض کے لئے محض عرفان اور حقیقت آگاہی کافی نہیں بلکہ پہچان اور تحریک کی قوت ضروری ہے۔ کہنا چاہئے کہ یہ معمہ حل کرنے کے لئے ہم نور وحرارت دونوں کے محتاج ہیں۔ غالباً عہد حاضر کے معاشرتی مسائل کا فلسفیانہ فہم وادراک بھی وقت کی ایک اہم ترین ضرورت نہیں، ہمیں معلم بھی چاہئے اور پیغمبر بھی۔ ہمیں آج رسکن کارلائل یا ٹالسٹائی جیسے لوگوں کی ضرورت ہے جو ضمیر کو زیادہ متشدد اور سخت گیر بنانے اور فرائض کے دائرے کو زیادہ وسیع کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ غالباً ہمیں ایک مسیح کی ضرورت ہے۔

پروفیسر میکنزی کی کتاب کے دوسرے پیراگراف پر بات کرتے ہوئے کہتے ہیں ''غالباً ہمیں پیغمبر سے زیادہ عہد نو کے شاعر کی ضرورت ہے یا ایک ایسے شخص کا وجود ہمارے لئے مفید ثابت ہو گا جو شاعری اور پیغمبری دونوں صفات سے متصف ہو۔ عہد ماضی کے شاعروں نے ہمیں فطرت سے محبت کرنے کی تعلیم دی ہے، انہوں

نے ہمیں اس قدر ژرف نگاہ بنا دیا ہے کہ ہم مظاہر فطرت میں انوار ربانی کا مشاہدہ کر سکتے ہیں لیکن ہم ابھی ایک شاعر کے منتظر ہیں جو ہمیں اس وضاحت کے ساتھ پیکر انسانی میں صفات الٰہی کے جلوے دکھائے۔"

اقبال پروفیسر میکنزی کے دونوں پیروں کو نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ "انگریزوں کو چاہئے کہ اس نوع کے خیالات کی روشنی میں انسان کامل کے متعلق میرے افکار کا مطالعہ کریں۔" گویا وہ پروفیسر میکنزی کے خیالات میں شریک ہوتے جائیں، لیکن یہاں یہ بات کہہ دینا ضروری ہے کہ پروفیسر میکنزی نے شاعروں کے مظاہر فطرت میں انوار الٰہی کا مشاہدہ اور پیکر انسانی میں صفات الوہیت کا مطالعہ کرنے کی جس ضرورت پر زور دیا ہے اس کام کو مشرق میں اسلامی صوفیا اور صوفی شاعر مدت سے سرانجام دے رہے ہیں۔ جن شاعروں اور صوفیا پر وحدۃ الوجود کے علم بردار ہونے کا الزام لگا کر ہم انہیں قنوطی شکست خوردہ، ملحد، گمراہ اور نہ جانے کیا کچھ کہنے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں یہ انہی شاعروں اور صوفیوں کا کام تھا کہ وہ صدیوں انسان کی صفات الوہیت کا مجسمہ کہتے رہے ہیں اور ہر مظہر کی صورت سے الگ ہو کر اس میں ظاہر کے مطالعہ پر زور دیتے رہے ہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک شخص کسی تصویر پر فریفتہ وشیدا ہے، لیکن دوسرا شخص اس تصویر سے خالق تصویر کی صفات کا مطالعہ کرتا رہے۔ پہلا شخص بے شک ملحد، مشرک اور مادہ پرست ہے لیکن دوسرا شخص موحد ہے۔ یورپ کے شعرا جیسا کہ ورڈز ورتھ کی شاعری سے پتہ چلے گا پہلے زمرے میں شمار ہوتے ہیں۔ وہ فطرت کے مظاہر کے پرستار ہیں نہ کہ مظاہر میں ظاہر ہونے والے کی تحسین وتعریف کرتے ہیں۔ وہ اس لحاظ سے مادہ پرست ہیں، موحد نہیں ہیں وحدۃ الوجودی صوفی شاعر مظاہر کو خارج کر کے ان میں ظاہر ہونے والے کا بن جاتا ہے اور تصویر سے ہٹ کر مصور کی ذات میں گم ہو جاتا ہے۔ وہ ویدانتی اور نوفلاطونی حکماء اور راہبوں کی طرح یا یورپ کے مادہ پرست اور فطرت پرست شاعروں کی طرح ہر مظہر کو ذات یا ہو بہو ذات بھی تصور نہیں کرتے ان کے متعلق یہ غلط فہمی تو نا سمجھ اور جاہل اہل علم نے پھیلائی ہے یا پھر مستشرقین نے اور گمراہ صوفیاء نے۔

وحدۃ الوجودی صوفیاء کے نزدیک مظاہر کو ذات یا عین ذات تسلیم کرنا تو درکنار انہیں تو ان کا وجود ہی تسلیم نہیں۔ ان کے نزدیک وجود کے واحد ہونے سے مراد یہ ہے کہ جس شے پر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ صرف ایک ہے یعنی ذات باری تعالیٰ باقی جو کچھ نظر آ رہا ہے یہ اس وجود کی بدولت موجود ہے جیسا کہ تصویر مصور کے وجود کی بدولت موجود ہے۔ اصل وجود مصور کا ہے۔ تصویر کا وجود اضافی، نسبتی اور اعتباری ہے۔ اسی لئے صوفیا عالم کو موہوم اور اضافی کہتے ہیں۔ یہ نتیجہ محض علمی اعتبار سے نکالا جاتا ہے نہ کہ عملی لحاظ سے، یعنی اس کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ ہمیں جو کچھ نظر آ رہا ہے یہ واقعی نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ سب اشیاء حسیات کے اعتبار سے تو موجود ہیں لیکن علمی لحاظ سے موجود نہیں۔ کیونکہ علم یہ کہتا ہے کہ ان اشیاء کا وجود چونکہ وجود باری تعالیٰ کی وجہ سے ہے اس لئے یہ وجود تو نہ ہوا۔ یہ وجود موہوم ہوا...... جس طرح کہ انسان کا سایہ کہ انسان ہے تو سایہ بھی ہے اور انسان نہیں تو سایہ

کہاں ہوگا۔ انسان کا یہ سایہ موہوم ہے معدوم نہیں۔ یعنی موجود ضرور ہے لیکن چونکہ جسم کی وجہ سے موجود ہے اس لئے اس کا موجود ہونا اعتباری ہے، موہوم ہے، صوفیا کے وحدۃ الوجود کا یہی مفہوم ہے کہ وجود بحت یا وجود مطلق یا وجود صرف (یعنی اللہ تعالیٰ) کے وجود کے آگے ہر دوسرے وجود کو موجود تو کہہ سکتے ہیں لیکن اس کا اپنا وجود (حقیقی وجود) تسلیم نہیں کر سکتے اگر چہ ظاہری حسیات کے طور پر وہ وجود کیوں نہ رکھتا ہو۔ یہ وہ نظریہ ہے جس میں شریک یا دوئی کا شائبہ تک نہیں بلکہ یہاں تو دوئی کی ہر قسم کا شائبہ اٹھ جاتا ہے۔ اس نظریہ میں اشیاء یا مظاہر کے خدا یا ہو بہو خدا ہونے کا تصور کہیں موجود نہیں ہے بلکہ اس سے تو خدا کے سوا ہر شے اور ہر مظہر کی نفی مقصود ہے۔ یہی خالص توحید ہے یہی توحید ہے جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا۔

یہ تصور حرکت و عمل ہی تھا جس کے تحت اقبال نے قادری سلسلہ میں بیعت ہونے کے باوجود نقش بندی سلسلہ کو سراہا ہے۔ ایک شاعر مرزا عبدالقادر بیدل (1133ھ) کے کلام پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

> ''بیدل کے کلام میں خصوصیت کے ساتھ حرکت پر زور ہے نقشبندی سلسلے اور حضرت مجدد الف ثانی سے بیدل کی عقیدت کی بنیاد بھی یہی ہے۔ نقشبندی مسلک حرکت اور رجائیت پر مبنی ہے۔ مگر چشتی سلسلے میں قنوطیت اور سکون کی جھلک نظر آتی ہے اسی لئے چشتی صوفیا کا حلقہ ارادت زیادہ تر ہندوستان تک محدود ہے مگر ہندوستان کے برابر افغانستان، بخارا، ترکی وغیرہ میں نقشبندی مسلک کا زور ہے۔''

اگرچہ اقبال کے اس بیان میں مکمل صداقت نہیں اور چشتی صوفیا اور نقشبندی صوفیا کے مسلک میں اختلاف اور تمیز کی جو حد انہوں نے کھینچی ہے وہ مصنوعی اور غیر حقیقی ہے، لیکن اس اقتباس سے اتنا ظاہر کرنا مقصود ہے کہ اقبال اس دور میں جہاں کہیں حرکت اور عمل دیکھتے ہیں اس کے پرستار بن جاتے ہیں۔ حضرت مجدد الف ثانی کے مزار پر اقبال کی حاضری اور اس تقریب سعید پر نظم کہنے کا سبب بھی اقبال کے نزدیک مسلک نقشبندی اور حضرت مجدد الف ثانی کا نظریہ حرکت و عمل ہے۔ یہ نظم ''بال جبریل'' میں موجود ہے اس کے ان اشعار کو دیکھئے جو میرے بیان کی صداقت میں ہیں:

حاضر ہوا میں شیخ مجدد کی لحد پر — وہ خاک کہ ہے زیر فلک مطلع انوار
اس خاک کے ذروں سے ہیں شرمندہ ستارے — اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحب اسرار
گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے — اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار

علامہ اقبال کا حرکت و عمل کا پیغام اپنی جگہ بجا لیکن اس جوش کے سمندر میں بہہ کر ان لہروں کا سہارا لینے کی کوشش کرنا جو تصوف کو ڈبو کر گزریں اور اس طرح شریعت کو جاننے والے اور بندوں کو مولیٰ آشنا کرنے والے

مسلک سے انکار کرنا بھی تو دانش مندی نہیں تھی۔ پھر ایسی ایسی تحریکوں سے مفاہمت کا خیال کرنا جو سواد اعظم کے نزدیک کلی طور پر قابل قبول نہ تھیں کسی طرح بھی عقل مندانہ نہ تھا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں کے غالب حلقہ اور اکثریت میں علامہ اقبال کے خیالات کے خلاف اضطراب پیدا ہو گیا اور اس دور کے بعض مستند اور ثقہ لوگوں نے پہلے تو آپس کی خط کتابت میں اس کے خلاف اظہار ناپسندیدگی کیا اور پھر اقبال سے رجوع کر کے ان سے ناراضگی کا اظہار کیا۔ صرف یہی نہیں بلکہ ان کو راہ راست پر لانے کی کوشش بھی کی۔ شروع شروع میں اقبال جز بز ہوئے، بعد میں معتدل ہوتے ہوتے سرد ہو گئے اور تصوف اور وحدۃ الوجود کی مخالفت سے نہ صرف یہ کہ باز آ گئے بلکہ اپنی تحریوں کے ذریعے ان کی تائید و تبلیغ بھی بڑی خوبصورتی اور محبت کے انداز میں کرنے لگے۔ فرق یہ رہا کہ تصوف اور صوفی کی مخالفت کرنے کی بنا پر انہوں نے ان الفاظ کو تصوف کے اسلامی اور صحیح رخ کے لئے استعمال نہیں کیا اور ان کی جگہ وہ فقر اور فقیر کے الفاظ لے آئے، کہیں کہیں مرد مومن، مرد روشن ضمیر اور انسان کامل کے الفاظ سے بھی انہوں نے صوفی ہی مراد لیا ہے ان معنوں میں انہوں نے صرف ''مرد'' کا لفظ بھی اختیار کیا ہے۔ یہ تبدیلی رفتہ رفتہ اقبال میں کس طرح آئی اور وہ تصوف اور اس کی بے عملی کے خلاف جہاد کرتے کرتے کس طرح اس کے حق میں ہو گئے؟ اس میں جہاں ان کی اپنی نیک نیتی سے تلاش حقیقت کا دخل ہے اس میں اس دور کے چند اہم بزرگوں خصوصاً خواجہ حسن نظامی، اکبر الہ آبادی اور سید سلیمان ندوی کا بھی خاص ہاتھ ہے، آئندہ صفحات پر اس کی تفصیل ملے گی۔

علامہ اقبال نے وحدۃ الوجود اور تصوف سے سرد مہری یا انکار کے بعد آخر میں اس کے اقرار تک جو قدم اٹھائے ہیں ان میں سے پہلا قدم چند ہم عصر بزرگوں سے خط کتابت کر کے اپنی انکاری پوزیشن کو واضح کرنا اور اقراری حالت کی طرف ابتدائی رغبت کا اظہار کرنا تھا اس پس منظر میں حضرت اکبر الہ آبادی کے نام 1915ء، 1916ء اور 1918ء کے تحریر کردہ اقبال کے خطوط کے مندرجہ ذیل اقتباسات دیکھئے۔

پہلا خط محررہ 25 اکتوبر 1915ء

''پنجاب میں علماء کا پیدا ہونا بند ہو گیا ہے اور اگر خدا تعالٰی نے خاص مدد نہ کی تو آئندہ بیس سال نہایت خطرناک نظر آتے ہیں، صوفیا کی دکانیں ہیں مگر وہاں سیرت اسلامی کی متاع نہیں بکتی۔''

دوسرا خط محررہ 4 فروری 1916ء

''آپ کا نامہ مل گیا ہے میں تصوف کی تاریخ پر ایک مضمون لکھ رہا ہوں جو ممکن ہے ایک کتاب بن جائے چونکہ عام طور پر اخباروں میں میرے نسبت یہ مشہور کر دیا ہے کہ میں صوفیائے کرام سے بدظن ہوں اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن

صاف اور واضح کرنی ضروری ہے ورنہ اس طویل مضمون کے لکھنے کی کوئی ضرورت نہ تھی چونکہ میں نے خواجہ حافظ پر اعتراض کیا ہے اس واسطے ان کا خیال ہے کہ میں تصوف کو دنیا سے مٹانا چاہتا ہوں۔"

تیسرا خط محررہ 11 جون 1918ء

"میں نے خواجہ حافظ پر کہیں الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے مے کشی بڑھ گئی ہے۔ میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ اسرار خودی میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پابوسہ ہے چونکہ حافظ ولی اور عارف تصور کئے گئے ہیں اس واسطے ان کی شاعرانہ حیثیت عوام نے بالکل ہی نظر انداز کر دی ہے اور میرے ریمارکس تصوف اور ولایت پر حملے کے موافق سمجھے گئے ہیں۔ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ کون سا تصوف میرے نزدیک قابل اعتراض ہے۔ میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ نئی بات نہیں، حضرت علاء الدین سمنانی کہہ چکے ہیں، حضرت جنید بغدادی کہہ چکے ہیں، میں نے تو محی الدین (ابن عربی) اور منصور (حلاج) کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو حضرت سمنانی اور جنید نے ان دونوں بزرگوں (یعنی ابن عربی اور منصور) کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں ہاں ان کے عقائد اور خیالات سے بیزاری ضرور ظاہر کی ہے اگر اسی کا نام مادیت ہے تو قسم خدائے لایزال کی مجھ سے بڑھ کر دنیا میں مادہ پرست کوئی نہ ہوگا۔ عجمی تصوف سے لٹریچر میں دل فریبی، حسن اور چمک پیدا ہوتی ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس وقت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔"

چوتھا خط محررہ 2 جولائی 1918ء

"میں اس خودی کا حامی ہوں جو سچی خودی سے پیدا ہوتی ہے یعنی جو نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہو مگر ایک اور بے خودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو لرک پوئٹری کے پڑھنے سے پیدا ہوئی ہے یہ اس قسم سے ہے جو افیون و شراب کا نتیجہ ہے، دوسری وہ بے خودی ہے جو بعض صوفیائے اسلام اور تمام ہندو جوگیوں کے نزدیک ذات انسانی کو ذات باری میں فنا کر دینے سے پیدا ہوتی ہے اور یہ فنا ذات باری میں ہے نہ

کہ احکام باری تعالیٰ میں..... پہلی قسم کی بے خودی ایک حد تک مفید بھی ہو سکتی ہے مگر دوسری قسم تمام مذاہب و اخلاق کے خلاف جڑ کاٹنے والی ہے میں ان دونوں قسموں کی خودی پر معترض ہوں۔''

پانچواں خط محررہ 1918ء

''محترمی آپ مجھے تناقص کا ملزم گردانتے ہیں یہ بات درست نہیں ہے مگر بدنصیبی یہ ہے کہ آپ نے مثنوی اسرار خودی کو اب تک نہیں پڑھا۔ میں نے گزشتہ خط میں عرض کیا تھا کہ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محترز رہنے کے لئے میری خاطر اسے ایک دفعہ پڑھ لیجئے اگر آپ ایسا کرتے تو یہ اعتراض نہ ہوتا

آں چناں گم شو کہ یکسر سجدہ شو''

چھٹا خط محررہ 1918ء

''مثنوی کا پڑھنا اس ملک کے لوگوں کے لئے (خصوصاً مسلمانوں کے لئے مفید ہے اور اس بات کا اندیشہ تھا کہ خواجہ صاحب (حافظ شیرازی) کے مضامین کا اثر اچھا نہ ہوگا اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔''

ساتواں خط محررہ 11 جون 1918ء

''کل اور آج دو خط آپ کے موصول ہوئے میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے مے کشی بڑھ گئی ہے۔''

آٹھواں خط محررہ 18 اکتوبر 1915ء

''آپ کے خطوط سے مجھے فائدہ ہوتا ہے اور مزید غور و فکر کی راہ کھلتی ہے اس واسطے میں ان خطوط کو محفوظ رکھتا ہوں۔ یہ تحریریں ہی نہایت بیش قیمت ہیں اور بہت لوگوں کو ان سے فائدہ پہنچنے کی توقع ہے۔ واعظ قرآن بننے کی اہلیت تو مجھ میں نہیں ہے ہاں اس مطالعہ سے اپنا اطمینان خاطر روز بروز ترقی کرتا جاتا ہے گو عملی حالت کے اعتبار سے بہت سست عنصر واقع ہوا ہوں آپ دعا فرمائیں۔''

آخری خط اگرچہ ترتیب میں پہلے ہونا چاہئے تھا لیکن اس کے مضمون کی نوعیت کے لحاظ سے میں نے اسے آخر میں رکھا ہے اس سے اقبال کے تبدیل شدہ رجحان کی نشاندہی ہوتی ہے اب وہ مطلق تصوف اور مطلق وحدۃ الوجود کی بجائے ان کے اس رخ کی مخالفت کرتے نظر آتے ہیں جو غیر اسلامی چھاپ رکھتا ہے اور اسلامی چھاپ والے رخ کی موافقت۔

علامہ اقبال کا مضمون 1914ء میں ''علم ظاہر و باطن'' کے عنوان سے اخبار وکیل امرتسر میں چھپا تھا جس کا یہ اقتباس دیکھئے

> ''حضرت مجدد الف ثانی اپنے مکتوبات میں کئی جگہ ارشاد فرماتے ہیں کہ تصوف شعائر حقہ اسلامیہ میں خلوص پیدا کرنے کا نام ہے اگر تصوف کی یہ تعریف کی جائے تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض کرنے کی جرأت نہیں ہو سکتی۔ راقم الحروف اس تصوف کو جس کا نصب العین شعائر اسلام میں مستقل استقامت پیدا کرنا ہو عین اسلام جانتا ہے اور اس پر اعتراض کرنے کو بدبختی اور خسران کے مترادف سمجھتا ہے۔''

خواجہ حسن نظامی کو ایک خط محررہ 12 جنوری 1918ء میں علامہ اقبال لکھتے ہیں:

> ''جن لوگوں کے عقائد و عمل کا ماخذ کتاب و سنت ہے اقبال ان کے قدموں پر ٹوپی کیا سر رکھنے کو تیار ہے اور ان کی صحبت کے ایک لحظہ کو دنیا کی تمام عزت و آبرو پر ترجیح دیتا ہے۔''

اقبال نے ایک مکتوب 1904ء میں محمد دین فوق کو لکھا تھا اگرچہ یہ بہت پہلے کا ہے لیکن اس سے بھی ہمارے دعویٰ کی تصدیق ہو گی، لکھتے ہیں:

> ''زمانہ حال کے مسلمانوں کی نجات اس میں ہے کہ ان لوگوں یعنی بزرگان دین کی حیرت انگیز زندگی کو زندہ کیا جائے، میں سمجھتا ہوں کہ مسلمانوں کے زوال کی اصل علت ان کے متعلق حسن ظن کا دور ہو جانا ہے۔''

یہ وہی بات ہے جو علامہ کے پیر و مرشد مولانا روم نے اس شعر میں مستقلاً کہہ رکھی ہے

تا دلے صاحب دلے نامد بہ درد — ہیچ قومے را خدا رسوا نہ کرد

اس مرحلہ پر علامہ اقبال اپنے اطمینان قلب میں روز افزوں ترقی پاتے نظر آتے ہیں اور طلب حقیقت کی جستجو میں چند اور مشاہیر عصر کی طرف بھی رجوع کرتے دکھائی دیتے ہیں جن میں سرفہرست سید سلیمان ندوی ہیں ان کے علاوہ عبدالماجد دریابادی اور چند دوسرے بزرگ بھی ہیں۔ ذیل میں علامہ اقبال کی ان سے خط کتابت کا اجمالی تعارف اس نیت سے کرایا جاتا ہے کہ ایک تو ہمیں یہ پتہ چل جائے کہ معترض ہوتے کے زمانے میں علامہ اقبال کو مغربی اور عجمی فلسفہ کی بھول بھلیوں میں سرگرداں ہونے کی وجہ سے تصوف، وجود اور اسلام کی کئی دوسری باتوں کی حقیقت کا صحیح علم نہ تھا اور دوسرے یہ پتہ بھی چل جائے کہ مشاہیر اسلام سے رابطہ کے ذریعے انہوں نے حقیقت کی تلاش شروع کر دی تھی۔

سید سلیمان ندوی سے علامہ اقبال کی خط کتابت ان سے مختلف موضوعات پر روشنی ڈالنے کی درخواست معلوم ہوتی ہے، اقبال اس کے ذریعے سید موصوف سے باری تعالیٰ، ختم نبوت، لا نبی بعدی، بروز مسیح کی آمد، صدقہ خیرات، امامت، ملکیت، نبی، متعہ، میاں بیوی کے حقوق، اذان، مشورہ صحابہ، فقہ حنفی، حدیث قرآن، احکام قرآن، آیات قرآن، اجتہاد، وحی غیر متلو وحی متلو، آئین اسلامی، شریعت، طریقت، میراث، وصیت، ناسخ و منسوخ، زمان، مکان، دہر، اجماع، صحابہ، نص، قرآنی کا خلاف وغیرہ موضوعات کا تعارف اور تفصیل چاہتے ہیں ان خطوط سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کو پہلے مذہب اور تصوف سے بہت کم واقفیت تھی اور ان کا قدیم مذہبی اور صوفیانہ کتب کا مطالعہ نہ ہونے کے برابر تھا۔ یہ بات کچھ اور مشاہیر سے خط کتابت سے بھی ظاہر ہوتی ہے جس سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ اقبال جس زمانے میں تصوف، وحدۃ الوجود اور دین کی بعض باتوں پر معترض ہو رہے تھے اس زمانے میں وہ خود ان موضوعات سے صحیح اور مکمل طور پر آشنا نہ تھے اس لئے ان کا ہر اعتراض ایک ناعلم شخص کا ایک باعلم شخص پر اعتراض معلوم ہوتا ہے جو کسی بھی طور پر جائز نہیں تھا۔ یہاں مشاہیر عصر کے ساتھ اقبال کی مختلف النوع موضوعات پر خط کتابت میں سے چند ضروری خصوصاً متعلق بہ تصوف و وجود اقتباسات نقل کئے جاتے ہیں۔

خواجہ حسن نظامی کے نام خط محررہ 1905ء

> ''ایک خط پہلے ارسال کر چکا ہوں اور بڑی شدت کے ساتھ اب ایک اور تکلیف دیتا ہوں اور وہ یہ کہ قرآن شریف میں جس قدر آیات صریحاً تصوف کے متعلق ہیں ان کا پتہ دیجئے، سیپارہ اور رکوع کا پتہ لکھئے اس بارے میں آپ قاری شاہ سلیمان صاحب یا کسی اور صاحب سے مشورہ کر کے مجھے بہت جلد مفصل جواب دیں اس مضمون کی سخت ضرورت ہے اور یہ گویا آپ کا کام ہے شاہ سلیمان صاحب کی خدمت میں میرا یہی خط بھیج دیجئے اور بعد التماس دعا عرض کیجئے کہ میرے لئے زحمت گوارا کریں اور مہربانی کر کے مطلوب قرآنی آیات کا پتہ دیویں اگر قاری صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدۃ الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے اور کون کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کو تصوف سے تعلق ہے کیا حضرت علی مرتضیٰؓ کو کوئی خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی؟ غرض اس امر کا جواب معقول اور منقول اور تاریخی طور پر مفصل چاہتا ہوں۔ میرے پاس کچھ ذخیرہ اس امر کے متعلق موجود ہے مگر آپ سے اور قاری صاحب سے استفسار ضروری ہے آپ اپنے کسی اور صوفی دوست سے بھی مشورہ کر سکتے ہیں۔''

مولوی صالح محمد کو ایک خط میں جو مئی یا جون 1931ء کا تحریر کردہ ہے علامہ لکھتے ہیں:

''حضرت خواجہ نظام الدین صاحب سے یہ بھی معلوم کیجئے کہ ان کے بزرگوں کے کتب خانہ میں حضرت شاہ محمد غوث گوالیاری کا وہ رسالہ موجود ہے جس میں انہوں نے آسمانوں اور سیاروں کی سیر کا ذکر کیا ہے۔ مجھے اس کی مدت سے تلاش ہے، اب تک دستیاب نہیں ہوسکا آج تک شائع بھی کسی نے نہیں کیا۔ اگر وہ رسالہ ان کے پاس نہیں تو ممکن ہے اس مضمون کا کسی اور بزرگ کا رسالہ موجود ہو۔''

مولوی محمد صالح نے اس سلسلے میں اقبال کو جو کچھ لکھا تھا اس کے جواب میں اقبال اپنے خط محررہ جون 1930ء میں لکھتے ہیں:

''آپ کا خط مل گیا ہے جس کے لئے شکریہ قبول کیجئے کہ مسودہ آپ تک پہنچ گیا آپ نے نسخہ مطلوبہ کی تلاش میں جو زحمت گوارہ کی اس کے لئے جناب خواجہ صاحب اور آپ کا شکریہ ادا کرتا ہوں اگر آپ اُدھر کے نادر الوجود قلمی نسخوں کی ایک فہرست شائع کردیں تو عہد حاضر کے مسلمانوں پر ایک احسان عظیم ہوگا اور نیز ایک بہت بڑی خدمت ہوگی افسوس مسلمانوں کا علمی سرمایہ ہندوستان میں بالکل ضائع ہوگیا اور آج یورپ والے یہ طعنہ دینے کے لائق ہوئے کہ ہندوستانی مسلمان علمی دولت سے بالکل تہی دست ہیں۔

''سرَاسما'' کا ذکر میں نے آج تک نہیں سنا اس کتاب کی تلاش جاری رکھے۔''

اس کے بعد 25 جون 1931ء کے ایک خط میں انہیں تحریر کرتے ہیں:

''حضرت خواجہ صاحب کی خدمت میں میری طرف سے خاص طور پر شکریہ ادا کیجئے میں ان کا نہایت شکر گزار ہوں کہ انہوں نے ''سرَاسما'' کے متعلق اس قدر دلچسپی کا اظہار فرمایا، معلوم نہیں کتاب مذکورہ قلمی ہے یا طبع شدہ۔ اگر قلمی ہے تو معلوم نہیں حجم کس قدر ہے اور کس زبان میں ہے۔ بہر حال خواجہ صاحب کسی آدمی کو بھیج دیں تو بہت مہربانی ہوگی اور اس طرح کتاب جلدی مل جائے گی اور میں اس سے اپنی بات کو ختم کرنے سے پہلے مستفیض ہوسکوں گا۔''

مئی 1932ء کے ایک خط میں جو پروفیسر شجاع کے نام ہے علامہ کہتے ہیں ''طالب علمی کے زمانے میں خاصی عربی سیکھ لی تھی مگر بعد میں اور مشاغل کی وجہ سے اس کا مطالعہ چھوٹ گیا تاہم مجھے اس زبان کی عظمت کا

صحیح اندازہ ہے۔''

''6 ستمبر 1934ء کے مکتوب میں سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں:

''لفظ نار کا روٹ عربی زبان میں کیا ہے؟ لفظ نجات کا روٹ کیا ہے اور روٹ کی رو سے اس کے کیا معنی ہیں؟''

2 ستمبر کو صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں: ''میری مذہبی معلومات کا دائرہ نہایت محدود ہے، البتہ فرصت کے اوقات میں اس بات کی کوشش کیا کرتا ہوں کہ ان معلومات میں اضافہ ہو۔ یہ بات زیادہ تر ذاتی اطمینان کے لئے ہے نہ کہ تعلیم و تعلم کی غرض سے۔''

مولوی احمد رضا بجنوری کو 2 ستمبر کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

''کیا آپ کسی ایسے بزرگ کا نام تجویز کر سکتے ہیں جس کا نظریہ فقہ اسلام و اصول فقہ و تفسیر پر وسیع ہو اور شاہ ولی اللہ کے فلسفہ اور ان کی کتابوں پر پوری بصیرت رکھتا ہو۔ اگر کوئی ایسے بزرگ مل جائیں تو میں ان کو اپنی کتابوں کے سلسلے میں کچھ مدت کے لئے اپنے پاس رکھوں گا اور اس مدد کا جو مجھے ان سے ملے گی مناسب معاوضہ ادا کروں گا۔''

18 اگست 1924ء کو سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں علامہ اقبال لکھتے ہیں:

''بعض حنفا اور معتزلین کے نزدیک اجماع امت یہ اختیار رکھتا ہے مگر اس نے کوئی حوالہ نہیں دیا آپ سے یہ امر دریافت طلب ہے کہ آیا مسلمانوں کے فقہی لٹریچر میں کوئی ایسا حوالہ موجود ہے۔''

پھر یکم مئی 1924ء کے خط میں لکھتے ہیں:

''کیا روسی مسلمانوں میں بھی ابن تیمیہ محمد بن عبدالوہاب نجدی کے حالات کی اشاعت ہوئی تھی اس کے متعلق آگاہی کی ضرورت ہے۔ مفتی عالم جان جن کا حال میں انتقال ہو گیا ہے ان کی تحریک کی اصل غایت کیا تھی؟ کیا یہ محض تعلیمی تحریک تھی یا اس کا مقصود ایک مذہبی انقلاب تھا؟''

10 مئی 1922ء کے ایک خط میں انہی سلیمان ندوی کو اقبال لکھتے ہیں: ''رویت باری کے متعلق جو استفسار میں نے آپ سے کیا تھا اس کا مقصود فلسفیانہ تحقیقات نہ تھی خیال تھا کہ شاید اس بحث میں کوئی بات ایسی نکل آئے جس سے آئن سٹائن کے انقلاب انگیز نظریہ نور پر کچھ روشنی پڑے۔ اس خیال کو ابن رشد کے ایک رسالہ سے تقویت ہوئی جس میں انہوں نے ابوالمعالی کے رسالہ سے ایک فقرہ اقتباس کیا ہے۔ ابوالمعالی کا خیال

آئین شٹائن سے بہت ملتا جلتا ہے گو مقدم الذکر کے ہاں یہ بات محض ایک قیاس ہے اور مؤخر الذکر نے اسے علم ریاضی کی مدد سے ثابت کر دیا ہے۔''

سید سلیمان ندوی کے نام علامہ اقبال 14 جولائی 1935ء کو ایک خط تحریر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''اگر توہین رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مثالیں کسی فقہ میں مذکور ہوں تو مہربانی فرما کر ان میں سے چند تحریر فرمائیں۔''

6 ستمبر 1934ء کے ایک خط میں اقبال سید مذکور کو لکھتے ہیں: ''حضور رسالت مآب (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا ہے کہ میں نبی بغیر ہمزہ کے ہوں یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے یا نہیں۔ قرآن شریف میں جن انبیاء کا ذکر ہے ان میں سے کون سے نبی باہمزہ ہیں اور کون سے بغیر ہمزہ۔ یا سب کے سب بغیر ہمزہ ہیں۔''

4 ستمبر 1933ء کے ایک خط کی عبارت دیکھئے جو علامہ اقبال نے سید سلیمان ندوی ہی کو لکھی ہے:

''نور الاسلام کا عربی رسالہ ''جہت مکان'' جو رام پور میں ہے کس زبان میں ہے، قلمی ہے یا مطبوعہ، نور الاسلام کا زمانہ (یعنی زمانہ تحریر) کون سا ہے؟ اس تصدیع کے لئے معافی کا خواست گار ہوں۔ ہندی فلسفی ساکن پھلواری مصنف ''تسویلات فلسفہ'' کا پورا نام کیا ہے اور کتاب مذکور طبع ہوئی ہے یا نہیں۔ اگر طبع ہوئی ہے تو قلمی نسخہ اس کا کہاں دستیاب ہوگا؟ مہربانی کر کے جلدی مطلع فرمائیں۔''

8 اگست 1933ء کے ایک مکتوب میں سید سلیمان ندوی کو علامہ اقبال تحریر کرتے ہیں:

''ہندوستان میں بڑے بڑے اشاعرہ کون کون سے ہیں اور ملا محمد جونپوری کو چھوڑ کر کیا اور فلاسفہ بھی ہندوستانی مسلمانوں میں پیدا ہوئے ہیں؟ ان کے اسماء سے مطلع فرمائیے۔ اگر ممکن ہو تو ان کی بڑی بڑی تصنیفات سے بھی۔''

یکم فروری، 1924ء کو سلیمان ندوی کے نام ایک مکتوب میں علامہ اقبال کہتے ہیں:

''مسلمانوں نے منطق استقرائی پر جو کچھ لکھا ہے اور جو اضافے انہوں نے یونانیوں کی منطق پر کیے ہیں اس کے متعلق میں کچھ تحقیق کر رہا ہوں۔ میں آپ کا نہایت شکر گزار ہوں گا کہ اگر آپ از راہ عنایت اپنی وسیع معلومات سے مجھے مستفیض فرمائیں، کم از کم ان کتابوں کے نام تحریر فرمائیں جن کو پڑھنا ضروری ہے۔''

23 جنوری 1924ء کے ایک خط میں انہی سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں:

''آپ حضرت اویس اور ان تمام صوفی روایات کے متعلق جو ان سے منسوب ہیں کیا خیال رکھتے ہیں اگر حضرت امام مالک کی تحقیق پر نظر ہو تو از راہ عنایت

حوالہ سے آ گاہ فرمایئے گا۔"

سید سلیمان ندوی کے نام 8 اگست، 1923ء کے ایک خط میں علامہ اقبال لکھتے ہیں:

"حضرت محی الدین ابن عربی کی فتوحات یا کسی اور کتاب میں حقیقت مطلق کی بابت کس جگہ ہے حوالے مطلوب ہیں۔ حضرت صوفیہ میں اگر کسی اور بزرگ نے بھی اس مضمون پر بحث کی ہو تو اس کے جواب سے بھی آ گاہ فرمایئے۔"

ایک اور خط محررہ، 28 ستمبر 1929ء میں علامہ اقبال سید سلیمان ندوی کو تحریر کرتے ہیں:

"لفظ شعائر کے معنی کے متعلق اطمینان آپ کی تحریر سے نہیں ہوا۔ کیا کسی جگہ حضرت شاہ ولی اللہ نے "حجتہ اللہ البالغہ" میں شعائر کی تشریح کی ہے؟"

18 مارچ 1928ء کے ایک خط میں بھی اقبال مذکورہ بالا بزرگ کو لکھتے ہیں:

"مباحث شرقیہ لاہور میں دستیاب نہیں ہو سکی، کیا یہ ممکن ہے کہ آپ زمان کے متعلق امام رازی کے خیالات کا خلاصہ قلم بند فرما کر مجھے ارسال فرما دیں میں اس کا ترجمہ نہیں چاہتا صرف خلاصہ چاہتا ہوں۔"

7 مارچ 1928ء کو ایک اور خط کے مندرجات دیکھئے جو سید سلیمان ندوی ہی کے نام ہے، علامہ اقبال فرماتے ہیں:

"شمس بازغہ یا صدر میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے ہیں ان میں سے ایک قول یہ ہے کہ زمان خدا ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اس مضمون کی ہے "لاتسبو الدہر فانی انا الدہر" کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے اگر ایسا ہے تو یہ بحث کہاں ملے گی؟"

22 اگست 1922ء کے خط میں جو علامہ سید سلیمان ندوی کے نام ہے اقبال لکھتے ہیں:

"جن کتابوں کا آپ نے والا نامہ میں ذکر فرمایا ہے کہ آپ کے دارالمصنفین میں موجود ہیں اگر ہوں تو میں چند روز کے لئے وہیں حاضر ہو جاؤں اور آپ کی مدد سے ان میں سے بعض کو دیکھ سکوں۔ پنجاب یونیورسٹی کے کتب خانہ میں ان سے بعض موجود ہیں لیکن سب نہیں۔ اس کے علاوہ یہاں علمی شغف رکھنے والے علماء بھی موجود نہیں ہیں جن سے وقتاً فوقتاً استفادہ کیا جائے فی الحال میں مولوی نورالحسن صاحب کی مدد سے مباحث شرقیہ دیکھ رہا ہوں۔"

علامہ سید سلیمان ندوی ہی کے نام ایک مکتوب محررہ 15 اکتوبر 1921 میں علامہ اقبال کہتے ہیں:

''ستمبر کا ''معارف'' ابھی نظر سے نہیں گزرا ہے اس میں مسٹر ڈکنسن کے ریویو ''اسرار خودی'' کا ترجمہ آپ نے شائع کیا ہے ترجمہ مذکور کا ایک فقرہ ہے ''اقبال ان تمام فلسفیوں کے دشمن ہیں جو شے واجب الوجود کو تسلیم کرتے ہیں'' (ص 214) اگر آپ کے پاس رسالہ ''نیشن'' موجود ہو جس میں انگریزی ریویو شائع ہوا تھا تو میں اسے دیکھنا چاہتا ہوں۔ مہربانی کر کے ایک آدھ روز کے لئے بھیج دیں۔ ایسا خیال ہے کہ غالباً مذکورہ بالا فقرہ ریویو میں موجود نہیں ہے۔''

سید سلیمان ندوی سے تصوف اور وحدۃ الوجود پر علامہ اقبال کی متنوع خط کتابت کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ سید موصوف نے علامہ کو تصوف خصوصاً وحدۃ الوجود کے صحیح رخ سے آشنا کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علامہ اقبال اپنی زندگی کے آخری ایام میں تصوف اور وجود دونوں کے قائل ہو گئے تھے، لیکن اسی تصوف اور وجود کے جو اسلام کی چھاپ لئے ہوئے ہے، غیر اسلامی تصوف اور وجود کے وہ آخر دم تک مخالف رہے اور ایسا ہونا بھی چاہئے تھا۔ یہاں سب سے پہلے سید سلیمان ندوی کا وہ مکتوب نقل کیا جاتا ہے جو انہوں نے خالصتاً وحدۃ الوجود کے مسئلہ پر علامہ اقبال کو لکھا تھا یہ خط ''مکاتیب سلیمان'' میں خط نمبر 72اب کے عنوان کے تحت صفحہ 186 پر موجود ہے۔ سید موصوف نے اس دقیق موضوع کو جس منطقی اور آسان انداز میں تحریر کیا ہے وہ قاری کے ذہن میں آسانی سے اتر جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے تصوف و وجود کی صحیح تفہیم کے لئے اس سے خاطر خواہ روشنی حاصل کی ہے۔ خط کا متن یہ ہے۔

''وحدۃ الوجود کے باب میں آپ نے کئی دفعہ پوچھا۔ وحدۃ الوجود کی کئی تشریحات ہیں اور ان کے اختلافات معنی کی بنا پر حکم بدل جاتا ہے۔ انہی میں سے ایک وہ ہے جس کو جاہل صوفیا مانتے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ خالق اور مخلوق کے دمیان فرق اعتباری رہ جائے بلکہ ہر مخلوق کو دعوئ خالق ہو جائے۔ یہ تمام تر کفر ہے اور اس کا ماخذ نوفلاطونیت معلوم ہوتی ہے اور ہندوؤں کا فلسفہ بھی اسی قبیل کا ہے۔ ہندوستان میں یہ مسئلہ مخدوم اشرف جہانگیر سمنانی کی روایت کے مطابق آٹھویں صدی ہجری میں آیا ورنہ حضرات چشت کے کلام میں، حضرت سلطان الہند خواجہ معین الدین چشتی سنجری سے لے کر حضرت سلطان الاولیاء نظام الدین کے ملفوظات میں اس کا ذکر یاد نہیں آیا۔ حضرت مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، مولانا اسمٰعیل شہید وغیرہ وحدۃ الوجود، وحدۃ الشہود کی جو تشریح کرتے ہیں اس کا مقصد مسئلہ قیومیت کی تفصیل ہے۔

''انت قیوم السموات والارض و من فیھن''

حدیث صحیح میں وارد ہے۔ اور اس کی تشریح بر مذاق وحدۃ الوجود یہ ہے کہ ساری مخلوقات اپنے وجود و بقا میں ہر آن اللہ تعالیٰ کی محتاج ہیں، جس طرح وہ اپنے خلق میں محتاج نہیں..... ''انتم الفقرا'' سے ثابت ہوتا ہے کہ

ہماری حقیقت فقر محض ہے اور ''اللہ ہو الغنی'' سے ظاہر ہے کہ وہی غنی ہے۔ فقر کے دوسرے معنی عدم کے ہیں ہماری حقیقت عدم ہے، جس میں وجود یا کسی صفت کی نیرنگی اسی ذات غنی کی صفات کے ظلال ہیں۔ ظل (سایہ) کی حقیقت عدم ہی ہے۔ عدم نور کا نام ظل ہے۔ تاہم کسی ظل کا وجود اصل کے بغیر نہیں ہوتا اس لئے ظل کا وجود اپنی ذات میں ہم معنی عدم ہے لیکن اصل کے پرتو سے وجود کا ایک وہمی نقش پا لیتا ہے۔ یہ ان حضرات کا وحدۃ الوجود ہے ''گو کہ ہمارے نزدیک حضرت مجدد صاحب کا یہ مسلک، اخیر مسلک نہیں۔ اخیر مسلک وہی وحدۃ تنزیہ ہے جس پر شرع وارد ہے (کمافی المکتوبات) ہمارے حضرات کے یہاں وحدۃ الوجود کا تصور ایک حالی کیفیت ہے جس کی نظر میں اللہ تعالیٰ کی محبت وعظمت وجلالت یوں چھا جائے کہ ساری مخلوقات اس کی نگاہوں سے چھپ جائے جیسے آفتاب کے طلوع سے سارے ستارے چھپ جاتے ہیں مگر معدوم نہیں ہوتے جیسے مجنوں کا یہ قول ''تمثل لی لیلیٰ بکل سبیل۔''

جس وحدۃ الوجود کو ہم نے فلاسفہ افلاطونی خیال کیا ہے یا ہندوؤں سے ماخوذ بھی بتایا ہے وہ یہ ہے کہ ذات الٰہی ہی پھیل کر عالم بن گئی ہے جیسے انڈہ ہی پھٹ کر چوزہ بن جاتا ہے (اس خیال کو رد کرنے کی ضرورت تھی اس لئے ابن عربی وغیرہ نے تفسیر لکھی جیسا کہ حضرت مجدد نے اکبر اور جہانگیر کے خلاف کیا) یہی ہے جو ایک رباعی میں عمر خیام کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

حق جان جہاں است جہاں جملہ بدن ارواح و ملائکہ حواس ایں تن
افلاک و عناصر و موسہ اعضاء توحید ہمیں است و دگر باہمہ فن

اپنی جستجو اور بعض بزرگوں کی صحبت اور چند مشاہیر سے خط کتابت نے رفتہ رفتہ علامہ اقبال کے ذہن و قلب میں تصوف اور وحدۃ الوجود کی صحیح تصویر اتار دی۔ وہ خود ہی ایک خط بنام عبداللہ چغتائی میں لکھتے ہیں (13 جون 1937ء)

''محمود خضیری سے میں سپین میں ملا۔ وہ نصیر الدین طوسی پر مقالہ پڑھیں گے۔ ان کی تحقیق سے معلوم ہو گا کہ مسلمان ریاضی دان قرون وسطیٰ میں اس نتیجہ پر پہنچ چکے تھے۔ یہ ممکن ہے مکان کے یعنی ابعاد تین سے زیادہ ہوں اور ہمارے اسلامی صوفیا تو ایک مدت سے تعدد زمان ومکاں کے قائل ہیں۔ یہ خیال یورپ میں سب سے پہلے جرمنی کے فلسفی کانٹ نے پیدا کیا تھا لیکن مسلمان صوفیا اس سے پانچ چھ سو سال پہلے اس نکتہ سے آشنا تھے۔ عراقی کے رسالہ کا قلمی نسخہ غالباً ہندوستان میں موجود ہے اور میں نے اس کا ایک رسالہ کا جو خاص طور پر زمان اور مکان پر ہے اپنے لیکچر میں ملخص بھی دیا ہے اگر محمود خضیری بھی اس مضمون پر ریسرچ کریں تو مجھ کو یقین ہے کہ یورپ میں نام پیدا کریں۔''

اور تو اور وہ اس مرحلہ پر یورپ کے زیر اثر مسلمانوں کے مغرب زدہ طبقہ کے خلاف بھی آواز اٹھانے

لگے ہیں۔صاحب زادہ آفتاب احمد خان کے نام ایک خط میں کہتے ہیں:

''آج کل کے مسلمانوں کی جہالت کا یہ عالم ہے کہ جو کچھ ایک بڑی حد تک خود ان کے تمدن سے برآمد ہو، وہ اسے بالکل غیر اسلامی تصور کرتے ہیں بلکہ اگر کسی مسلم حکیم کو یہ معلوم ہو کہ آئن سٹائن کے نظریہ سے کس قدر ملتے جلتے خیالات پر اسلام کے سائنٹفک حلقوں میں سنجیدگی سے بحث و مباحثے ہوتے تھے تو آئن سٹائن کا موجودہ نظریہ ان کو اتنا اجنبی معلوم نہ ہو۔اس کے علاوہ جدید استقرائی منطق سے اسے جو بیگانگی ہے وہ بہت کچھ کم ہو جائے، اگر اس کو یہ علم ہو کہ جدید منطق کا تمام نظام رازی کے ان مشہور و معروف اعتراضات سے وجود میں آیا ہے جو انہوں نے ارسطو کے استخراجی منطق پر عائد کئے تھے۔''

ایک صاحب محمد جمیل کے نام لکھتے ہیں۔

''اسلام کے ثقافتی اور فلسفیانہ پہلو پر ابھی کام کرنے کی شدید ضرورت ہے۔''

17 ستمبر کے ایک خط میں سید سلیمان ندوی کو علامہ اقبال تحریر کرتے ہیں ''مسلمانوں کا مغرب زدہ طبقہ نہایت پست فطرت ہے۔''

قارئین نے مذکورہ بالا خطوط سے جو بہت سے ایسی خطوط میں سے چند ہیں اندازہ کر لیا ہو گا کہ

(1) اقبال اپنے بچپن، لڑکپن اور ابتدائے شباب میں تصوف اور وحدۃ الوجود کے قائل تھے۔

(2) فلسفہ عجم و یورپ کے مستشرقین اور مغرب زدہ مصنفین کی تحریروں سے تصوف اسلامی اور عجمی تصوف میں مشابہت اور یگانگت کے مغالطے کی بنا پر وہ اسلامی تصوف اور وحدۃ الوجود کے خلاف ہو گئے۔

(3) جب ان کا واسطہ چند صحیح الخیال ہم عصر بزرگوں کے اعتراضات سے پڑا تو احساس ہوا کہ کہیں میری ہی غلط فہمی نہ ہو۔ان سے خط کتابت کے ذریعہ حقیقت سے آگاہ ہونے کی خلوص دل سے سعی کی۔

(4) اس خط کتابت سے قاری کو دو چیزوں کا علم ہوتا ہے (الف) ایک تو یہ کہ علامہ اقبال کو تصوف و وجود کی مخالفت کے زمانے میں اسلامی تصوف، ثقہ صوفیا اور ان کے خیالات و افکار خصوصاً ابن عربی اور ان کے متبعین کے خیالات اور مذہب کے بعض رخوں سے مکمل اور صحیح واقفیت نہ تھی۔(ب) اقبال میں رفتہ رفتہ تصوف اور وجود کے صحیح رخ سے تعارف اور اس کے سمجھنے کے لئے ایسا اضطراب پیدا ہو چکا تھا جس نے انہیں وہ اقبال بنا دیا جو تصوف اور وجود کا شیدائی اقبال تھا، لیکن انہوں نے تصوف کی بجائے فقر اور صوفی کی بجائے فقیر کا لفظ اختیار کر لیا اور بات وہی کی جو اسلامی تصوف کی ثقافت اور مسلمان صوفیا کی وجاہت کے متعلق واقف کار کرتے آئے ہیں۔

انکار سے اقرار تک سفر کے بعد افکار اقبال سے واقف ہونے کے لئے ان کے مندرجہ ذیل خطوط دیکھئے

ایک خط میں جو پنڈت جواہر لال نہرو کو انہوں نے ختم نبوت کے موضوع پر لکھا ہے، شیخ محی الدین ابن عربی المعروف بہ شیخ اکبر کے لئے حضرت ابن عربی کے الفاظ استعمال کرتے ہیں حالانکہ پہلے وہ صرف ابن عربی لکھتے

تھے، یہ ان کے افکار میں تبدیلی کا ایک لاشعوری عمل تھا۔ اسی طرح وہ حضرت ابن عربی سے منسوب فلسفہ وحدۃ الوجود کے متبعین اور شارحین حضرت مولانا روم، حکیم سنائی، مولانا عبدالرحمٰن جامی، خواجہ فریدالدین عطار، شیخ فخر الدین عراقی، خواجہ حافظ شیرازی وغیرہ کے متعلق بھی اچھے الفاظ میں بات کرتے نظر آتے ہیں بلکہ ان کی پیروی کی تلقین کرتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد اکبر منیر کے نام ایک خط محررہ، 1924ء میں علامہ لکھتے ہیں:

''حکیم سنائی اور مولانا روم پر نظر رکھنا چاہئے اس قسم کے لوگ اقوام وملت کی زندگی کا اصل راز ہیں، اگر یہی لوگ غلط راستہ پر پڑ جائیں تو اقوام کی ممات بھی انہی کے ہاتھوں سے ہوتی ہے۔ مولانا روم کے اسرار وحقائق زندہ جاوید ہیں۔ حکیم سنائی سے طرز ادا سیکھ لینی چاہئے کہ مطالب عالیہ ادا کرنے میں ان سے بڑھ کر کسی نے قدم نہیں رکھا۔''

انہی پروفیسر اکبر کو اس سے چند سال پہلے کے خط میں، جو 4 اگست 1920ء کا لکھا ہوا ہے علامہ لکھتے ہیں:

''ایک کتاب غالباً'' ''لطائف غیبی'' نام ایران سے شائع ہوئی تھی۔ پروفیسر براؤن نے لٹریری ہسٹری میں اس کا ذکر کیا ہے، یہ کتاب ان اعتراضات کے جواب میں لکھی گئی ہے جو شیعہ حضرات نے وقتاً فوقتاً خواجہ حافظ پر کئے تھے، اگر کہیں سے دستیاب ہو جائے تو میرے لئے خرید کر بھیج دیجئے۔''

4 ستمبر 1933 کے ایک خط میں سید سلیمان ندوی کو علامہ اقبال لکھتے ہیں:

''شرح مواقف دیکھ رہا ہوں۔ ''فتوحات'' (مصنفہ شیخ ابن عربی) کا مطالعہ آپ کا ملخص آنے کے بعد کروں گا۔''

15 دسمبر 1933ء کو انہی بزرگوار کو لکھتے ہیں:

''اگر دہر ممتد اور مستمر اور حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہی ہے تو پھر مکان کیا چیز ہے؟ جس طرح زمان، دہر کا ایک طرح کا عکس ہے اسی طرح مکان بھی دہر کا عکس ہونا چاہئے یا یوں کہیں کہ زمان ومکان دونوں کی حقیقت اصلیہ دہر ہی ہے۔ یہ خیال محی الدین ابن عربی کے نقطہ خیال سے صحیح ہے، اس کا جواب شاید ''فتوحات'' (فتوحات مکیہ مصنفہ ابن عربی) میں ملے تھوڑی سی تکلیف اور گوارا فرمایئے اور دیکھئے انہوں نے مکان پر بھی کچھ بحث کی ہے اور اگر کی ہے تو مکان اور دہر کا تعلق ان کے نزدیک کیا ہے۔''

14 اپریل 1919ء کو علامہ اقبال نے نیاز الدین خان کے نام ایک خط لکھا جس کا متن یہ ہے کہ ''سبحان اللہ، گرامی کے اس شعر پر ایک لاکھ دفعہ اللہ اکبر پڑھنا چاہیے۔

عصیان ماو رحمت پروردگار ما — ایں را نہایت است نہ آں را نہایت است

خواجہ حافظ تو ایک طرف مجھے یقین ہے فارسی لٹریچر میں اس پایہ کا ایک شعر کم نکلے گا انسان کی بے نہایتی کا ثبوت دیا ہے مگر اس انداز سے کہ موحد کی روح فدا ہو جائے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک انسان کی بھی نہایت ہے اور یہی صداقت مسئلہ وحدۃ الوجود میں ہے۔ شعر نے اس حقیقت کو اس خوبی سے نمایاں کیا ہے کہ پڑھنے والے پر اسلامی حقائق کا انکشاف ہو جاتا ہے۔ یہی کمال شاعری الہام کے پہلو بہ پہلو ہے۔

تمہید نیم خندے تو مرگ ولایتے

اگر یہ شعر مطلع ہوتا تو خواجہ کی پوری غزل کا جواب ہوتا اور اگر یہ مصرع خواجہ (حافظ) کو سوجھتا تو وہ اس پر فخر کرتے..... زیادہ کیا عرض کروں شعر مندرجہ عنوان کے اثر سے دل سوز و گداز سے معمور ہے۔ گرامی صاحب اپنے شعر کا اثر دیکھتے تو نہ صرف میری ولایت کے قائل ہو جاتے بلکہ اپنی ولایت میں بھی انہیں شک نہ رہتا۔''

اکبر الہ آبادی کے نام ایک خط محررہ، 17 دسمبر 1914ء میں کہتے ہیں:

جہاں ہستی ہوئی محدود لاکھوں پیچ پڑتے ہیں
عقیدے، عقل، عنصر سب کے سب آپس میں لڑتے ہیں

سبحان اللہ، کس قدر باریک اور گہرا شعر ہے ہیگل جس کو جرمنی والے افلاطون سے بڑا فلسفی تصور کرتے ہیں اور تخیل کے اعتبار سے حقیقت میں ہے بھی افلاطون سے بڑا، اس کا تمام فلسفہ اس اصول پر مبنی ہے۔ آپ نے ہیگل کے سمندر کو ایک قطرہ میں بند کر دیا یا یوں کہیے کہ ہیگل کا سمندر اس قطرے کی تفسیر ہے۔ ''ہیگل کہتا ہے کہ اصول تناقص ہستی محدود کی زندگی کا راز ہے اور ہستی مطلق کی زندگی میں تمام قسم کے بناقص جو ہستی محدود کا خاصہ ہیں گداختہ ہو کر آپس میں گھل مل جاتے ہیں۔ کیمبرج کی تاریخ ہندوستان کے لئے جو مضمون اردو لٹریچر پر مجھے لکھنا ہے اس میں اس شعر کا ضرور ذکر کروں گا اس قسم کے فلسفیانہ اشعار اور بھی لکھیے کہ خود بھی لذت اٹھاؤں اور اوروں کو بھی اس میں شریک کروں۔''

علامہ کے سید مہر علی گولڑوی کے نام 8 اگست 1933ء کے ایک خط کا اقتباس دیکھیے:

''میں نے گزشتہ سال انگلستان میں حضرت مجدد الف ثانی پر ایک تقریر کی تھی جو

وہاں کے اداشناس لوگوں میں بڑی مقبول ہوئی اب پھر اُدھر جانے کا قصد ہے اور اس سفر میں حضرت محی الدین ابن عربی پر کچھ کہنے کا ارادہ ہے، نظر باین حال چند امور دریافت طلب ہیں، جناب کے اخلاق کریمانہ سے بعید نہ ہوگا کہ اگر ان خیالات کا جواب شافی مرحمت فرمایا جائے۔

(1) اول یہ کہ حضرت شیخ اکبر نے تعلیم حقیقت زماں کے متعلق کیا کہا ہے اور آئمہ متکلمین سے کہاں تک مختلف ہے؟

(2) یہ تعلیم شیخ اکبر (محی الدین ابن عربی) کی کون کون سی کتب میں پائی جاتی ہے اور کہاں کہاں؟ اس سوال کا مقصود یہ ہے کہ سوال اول کے جواب کی روشنی میں خود بھی ان مقامات کا مطالعہ کرسکوں۔

(3) حضرت صوفیا میں سے اگر کسی اور بزرگ نے بھی حقیقت زمان پر بحث کی ہو تو ان بزرگ کے ارشادات کے نشان بھی مطلوب ہیں۔ مولوی سید انور شاہ مرحوم ومغفور نے مجھے عراقی (فخر الدین) کا ایک رسالہ رحمت فرمایا تھا اس کا نام تھا ''درایت الزماں'' جناب کو ضرور اس کا علم ہوگا۔ میں نے یہ رسالہ دیکھا ہے مگر چونکہ یہ رسالہ بہت مختصر ہے اس لئے مزید روشنی کی ضرورت ہے۔''

ایک اور خط میں جو غالباً اکبرالہ آبادی کے نام ہے اور 25 جولائی 1918ء کا لکھا ہوا۔ علامہ کہتے ہیں: ''کل مثنوی مولانا روم دیکھ رہا تھا اور یہ شعر نظر پڑا۔

ہر خیالے را خیالے می خورد فکر ہم بہ فکر دیگر می پرد

سبحان اللہ، ایک خاص باب میں انہوں نے یہ عنوان قائم کیا ہے کہ باری تعالیٰ کے سوا ہر ہستی اکل ماکول ہے۔ اس ضمن میں (جرمنی فلسفی) شوپنہار کے فلسفے کو اس خوبی سے نظم کر گئے ہیں کہ خود شوپنہار کی روح پھڑک گئی ہوگی'' (مولانا روم تو شوپنہار سے بہت پہلے ہو گزرے ہیں، مراد یہ کہ شوپنہار وہ نہیں کہہ سکا جو رومی بہت پہلے کہہ گئے ہیں۔)

علامہ اقبال کے خطبات میں سے ایک دو خطبوں کے یہ اقتباسات دیکھئے جو تصوف اور وحدۃ الوجود کی طرف ان کی رغبت کی نشان دہی کر رہے ہیں۔

''ابدی ذات الٰہی سے خود کو اقرب پانے کی وجہ سے صوفی مکانی زماں کو غیر حقیقی سمجھتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ مکانی زماں سے بالکل بے تعلق رہ

جاتا ہے..... یہ دنیا اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ اس شے کی میکانکی قوت سے لے کر جسے ہم مادے کا ایٹم کہتے ہیں انسانی انا کے تصور کی بالکل آزادانہ حرکت تک، انائے عظیم کا خود کو ظاہر کرنا ہے..... یہ عالم جیسا کہ کہا جا چکا ہے خدا کے حریف غیر کی حیثیت سے جب ہی ظاہر ہو سکتا ہے جب ہم عمل تخیل کو خدا کی تاریخ حیات میں ایک اہم اور ممتاز واقعہ تسلیم کریں۔ایک انائے محیط کے ذریعہ سے کوئی غیر نہیں ہے اس میں تصور اور جاننے کا عمل اور تخلیقی عمل ایک حیثیت رکھتے ہیں'' (خطبہ اول)

''نبی کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے جب لبید شاعر کا یہ شعر سنا کہ اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے تو فرمانے لگے سب سے سچی بات جو شاعر نے کہی وہ لبید کا یہ قول ہے کہ اللہ کے سوا ہر شے باطل ہے۔

یہ وجودی صوفیا کے ''لاموجود الا ہو'' ہی کی تائید ہے۔یہ اقتباس دیکھیے۔

''مطلق الیغو ایک کھلی حقیقت ہے۔اس کے وجود کی نوعیت ایسی نہیں کہ کائنات کو اس سے باہر اور اس سے غیر کوئی شے تصور کیا جائے لہٰذا اس کی حیات کے تمام پہلو بھی ہر لحاظ سے اس کے بطون ہی سے متعلق متصور ہوں گے۔'' (خطبہ اول)

''یہ دنیا اپنی تفصیلات میں سالمات مادی کی میکانکی یا غیر شعوری حرکت سے لے کر انسانی انا کی با اختیار اور بالارادہ حرکت تک انائے عظیم کا جلوہ ذات ہے۔'' (خطبات ص 7)

''یہ عالم من کل الوجود انائے مطلق کا جلوہ ذات ہے۔بالفاظ دیگر انائے مطلق نے اپنے آپ کو عالم کی شکل میں ظاہر کیا ہے'' (ص 71)

شیخ ابن عربی نے جس ہستی کو وجود مطلق کہا ہے اقبال نے اسے انائے مقید کہہ دیا ہے اور پھر انائے مطلق کے لئے خدا اور انائے مقید کے لئے خودی کی اصطلاحات ایجاد کر لی ہیں۔

بخود پیچیم و بے تاب نمودیم ۔۔۔ کہ ماموجیم از بحر وجودیم (اقبال)

ترجمہ: ہم اپنے گرد پیچ کھا رہے ہیں اور نمود کے لئے بے تاب ہیں کیونکہ ہم قعر بحر وجود کی ایک موج ہیں۔

خودی را از وجود حق وجودے ۔۔۔ خودی را از نمودے حق نمودے
نہ می دانم کہ ایں تابندہ گوہر ۔۔۔ کجا بودے اگر دریا نہ بودے

ترجمہ: خودی کا وجود حق کے وجود سے ہے۔خودی کی نمود حق کی نمود سے ہے۔میں نہیں جانتا کہ یہ تابندہ گوہر کہاں ہوتا اگر دریا نہ ہوتا۔

بے تو بودن نتواں با تو نبودن نتواں بے تواز خواب عدم چشم کشودن نتواں

ترجمہ: اے خدا تیرے بغیر یعنی اگر تو نہ ہوتا ہمارا خواب عدم سے چشم کھولنا ممکن نہ ہوتا۔ تیرے بغیر ہمارا وجود میں آنا ممکن نہیں تھا اور تیرے بغیر ہونا یہ بھی ممکن نہیں ہے۔

درخاکدان ما گوہر زندگی گم است ایں گوہرے کہ گم شدہ ما ایم یا کہ اوست

ترجمہ: میرے خاکدان میں زندگی کا گوہر گم ہے، یہ گوہر جو گم ہے ہم ہیں یا وہ ہے۔

اگر خواہی خدا را فاش بینی خودی را فاش تر دیدن بیاموز (اقبال)

اگر تو خدا کو فاش دیکھنا چاہتا ہے تو خودی کو فاش تر دیکھنا سیکھ۔

جس طرح ہم نے شیخ ابن عربی اور حضرت مجدد کے نظریات میں تطبیق دے کر ثابت کیا تھا کہ وجود وشہود یا ہمہ اوست اور ہمہ از اوست میں فرق صرف الفاظ واسلوب کا ہے، حقیقت دونوں کی ایک ہے اسی طرح یہاں یہ بات کرنا بھی ضروری ہے کہ علامہ اقبال اور شیخ ابن عربی کے درمیان بھی مسئلہ وحدۃ الوجود پر کوئی نزاع نہیں بلکہ دونوں ایک ہی حقیقت کے قائل ہیں اگر فرق ہے تو صرف یہ کہ شیخ ابن عربی انائے مطلق (اللہ یا وجود مطلق) کو اصل قرار دے کر انائے مقید (خودی یا اشیا) کو اس کی ایک شان قرار دیتے ہیں لیکن اقبال یہ تسلیم کرتے ہوئے اپنی ساری توجہ انائے مقید (خودی) پر مربوط رکھتے ہیں اور انائے مقید کی معرفت سے انائے مطلق (خدا) کی معرفت کی طرف بڑھتے ہیں۔ وہ انائے مطلق کی بجائے انائے مقید کو اپنی فکر کی اساس بناتے ہیں یا یوں کہیں کہ وہ خودی سے خدا کی طرف جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ

خدا جوئی بخود نزدیک تر شو

(خدا کو تلاش کرتے ہو اپنے نزدیک ہو جاؤ۔ یعنی اپنی معرفت حاصل کرلو) کیونکہ

تلاش خود کنی جز او نیابی

کہ اپنی تلاش کرو گے تو اس کے (اللہ) کے سوا نہ پاؤ گے۔ یعنی خودی (معرفت نفس) سے خدا پا لو گے لیکن وہ خدا سے خودی پانے کے خلاف بھی نہیں ہے۔

''تلاش او کنی جز خود نہ بینی''

اس کی (اللہ) کی تلاش کرلو گے تو اپنے آپ کو پالو گے۔

صوفیا یہ دونوں طریقے بتاتے ہیں۔ سیر فی اللہ اور سیر الی اللہ اسی مسلک دورخ کی اصطلاحیں ہیں۔ اس لئے خودی سے خدا تلاش کرنے یا خدا سے خودی تلاش کرنے میں مقصودی اور منزلی کوئی فرق نہیں صرف راہ کا فرق ہے۔ اقبال نے خودی کو ایک نقطۂ نور سے جو تعبیر کیا ہے اس میں یہی راز پوشیدہ ہے کیونکہ اس کی اصل اللہ تعالیٰ ہی کا نور ہے۔

نقطہ نور نورے کہ نام او خودی ست زیر خاک من شرار زندگی ست

اسی فلسفہ کا شعری بیان ہے۔ چنانچہ علامہ اقبال "خطبات مدراس" میں کہتے ہیں:

"یہ عالم من کل الوجود انائے مطلق کا جلوہ ذات ہے۔ بالفاظ دیگر انائے مطلق نے اپنے آپ کو عالم کی شکل میں ظاہر کیا ہے۔" (ص 71)

یہ اور اس قسم کے کئی اور بیانات ان کے "خطبات" اور تحریروں میں ملتے ہیں۔ ان کے ہوتے ہوئے اقبال کو ابن عربی کے فلسفہ وجود کے خلاف یا ابن عربی کے خلاف ظاہر کرنا اپنی غلط سوچ کے سوا کچھ نہیں۔

نکتہ تحقیق بشنو از نیاز بے نیاز کہ ایں ہمہ نقش دو عالم نیست الا نقشبند

(نیازی بریلوی)

ترجمہ: نیاز بے نیاز سے یہ نکتہ تحقیق سن کہ یہ دونوں عالم کا نقش بغیر نقش بند کے نہیں ہے۔

علامہ اقبال نے اپنی زندگی کے ابتدائی اور وسطی زمانوں کے عقائد وافکار کو چھوڑ کر زندگی کے آخری حصے میں جو روش تامرگ اختیار کی تھی اس کا ایک ہلکا سا عکس ان کے اس بیان میں نظر آتا ہے جو انہوں نے اپنی کتاب "فلسفہ عجم" کے متعلق 1927ء میں دیا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں اس کتاب کے بہت سے مندرجات سے خود ہی اختلاف ہو چکا تھا اور یہ تصوف سے انکار کی تشبیب سے اس کے اقرار کی مدح کی طرف گریز کا صاف اثبات ہے۔ میر حسن الدین وکیل کو جن کا تعلق جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن سے تھا، "فلسفہ عجم" کے اردو ترجمہ کی اشاعت کی اجازت دیتے ہوئے اپنے 11 مئی 1927ء کے خط میں لکھتے ہیں:

"مجھے کوئی تامل نہیں آپ بلا تامل اس کا ترجمہ شائع فرما سکتے ہیں مگر میرے نزدیک اس کا ترجمہ کچھ مفید نہ ہوگا۔ یہ کتاب اب سے اٹھارہ سال پہلے لکھی گئی تھی۔ اس وقت سے بہت سے نئے امور کا انکشاف ہوا ہے اور خود میرے خیالات میں بھی بہت سا انقلاب آ چکا ہے۔ جرمن زبان میں غزالی، طوسی وغیرہ پر علیحدہ کتابیں لکھی گئی ہیں جو میری تحریر کے وقت موجود نہ تھیں۔ میرے خیال میں اب اس کتاب کا تھوڑا سا حصہ باقی ہے جو تنقید کی زد سے بچ سکے۔"

"فلسفہ عجم" ہی نہیں، علامہ اقبال اپنی مثنوی "اسرار خودی" کے ان حصوں سے بھی خود مطمئن نہیں رہے تھے جن پر اعتراضات کا طوفان اٹھ کھڑا ہوا تھا۔ اکبر الہ آبادی، خواجہ حسن نظامی، عبدالماجد دریا بادی، سید سلیمان ندوی اور سر کشن پرشاد سے خط کتابت میں تصوف اور وحدۃ الوجود پر اقبال کے معذرتی اور پشیمانہ انداز میں ان کے ذہن کی اس تبدیلی کا واضح ثبوت ملتا ہے۔ مثنوی "اسرار خودی" کے دوسرے ایڈیشن سے خواجہ حافظ شیرازی کے متعلق اشعار کا حذف کر دینا اور تصوف کے خلاف اس سے منسلک دیباچے کو نکال دینا بھی ان کے صوفیانہ

ر جحانات اور وجودی افکار میں تبدیلی کا پتہ دیتا ہے۔ اگر علامہ کو تصوف اور وحدۃ الوجود کے صحیح رخ سے ابتدا ہی میں آشنائی ہو جاتی تو وہ انکار کی زحمت سے بچ جاتے۔

آخر میں پروفیسر یوسف سلیم چشتی شارح کلام اقبال کی علامہ اقبال سے ایک ملاقات کا ذکر کر کے جو 1930ء میں ہوئی تھی، بات ختم کی جاتی ہے۔ پروفیسر موصوف لکھتے ہیں کہ ایک ملاقات کے دوران علامہ اقبال سے عرض کی کہ مجھے مسئلہ وحدۃ الوجود سمجھا دیجئے۔ اس پر انہوں نے جواب دیا کہ دراصل یہ مسئلہ قال سے تعلق نہیں رکھتا جب تک تم پر یہ حالت طاری نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کا وجود نظر نہ آئے اس وقت تک تم یہ مسئلہ کما حقہ نہیں سمجھ سکتے۔ علاوہ بریں اس کی تفہیم بذریعہ الفاظ بہت دشوار ہے بلکہ اس قدر نازک ہے کہ اگر بیان کرنے والے سے معمولی فروگذاشت ہو جائے یا سننے والا غلط فہمی میں مبتلا ہو جائے تو دونوں صورتوں میں کفر یا الحاد لازم آ جاتا ہے اس لئے تم بطور خود اس کو سمجھنے کی کوشش کرو..... میں نے حضرت حکیم مولانا برکات احمد ٹونکی کے رسالہ وحدۃ الوجود کا مطالعہ کیا تو میں نے بھی یہی مسلک اختیار کر لیا۔

لا موجود الا ہو

(اللہ کے سوا کوئی موجود نہیں)

''اور مجھے خوشی ہے کہ آخر عمر میں اقبال بھی وجودی ہو گئے تھے۔''

پروفیسر موصوف کے اس ملاقاتی اعلان یا نتیجہ کے بعد یہ مناسب ہے کہ اقبال کو خواہ مخواہ مخالف وحدۃ الوجود کی حیثیت سے متعارف کراتے رہیں اور نہ یہ مناسب ہے کہ نا اہل اور بے دین اس مسئلہ پر طبع آزمائی کی کوشش کرتے رہیں۔ یہ وہ سونا ہے جس کی حقیقت کا صرف سنار ہی کو پتہ ہو سکتا ہے۔ لوہار بے چارہ کیا جانے۔

وحدت الوجود کا تنقیدی جائزہ

الطاف احمد اعظمی

گذشتہ صفحات میں ہم نے وحدت الوجود کے معنی و مفہوم کو خود علماء تصوف کی تحریروں کی روشنی میں پیش کیا ہے اور بعض مقامات پر اس کے نقائص بھی بیان کر دیے ہیں، لیکن اب ہم تفصیل سے اس نظریے کا تنقیدی جائزہ لیں گے۔

یہ جائزہ تین حصوں میں منقسم ہے، ایک حصہ کشفی، دوسرا عقلی و علمی اور تیسرا عملی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ نہ صرف کشف کی بنیاد پر غلط ہے بلکہ عقل و بصیرت کا بھی یہی فیصلہ ہے اور اس کی دلیل وہ اعتقادی اور اخلاق مفاسد ہیں جو اس نظریہ کو درست تسلیم کر لینے کی صورت میں مرتب ہوتے ہیں جن سے کسی صورت میں دامن بچا لے جانا نہ کسی عالم کے لئے ممکن ہے اور نہ کسی صوفی کے لئے۔ اس مختصر تمہید کے بعد اب ہم اس نظریے کا بالترتیب تنقیدی جائزہ لیتے ہیں۔

کشفی جائزہ

وجودی صوفیہ نے نظریہ وحدت الوجود کے اثبات و احقاق میں جہاں عقلی و نقلی دلائل دیے ہیں وہاں علم باطن یعنی کشف کو بھی بطور ثبوت پیش کیا ہے۔ بالخصوص محی الدین ابن عربی نے ان کا دعویٰ ہے کہ یہ نظریہ کشف سے بھی ثابت ہے۔ ظاہر ہے کہ اس دعویٰ کی تردید کسی دوسرے صاحب کشف کے بیان ہی سے ہو سکتی ہے۔ خوش قسمتی سے مخالفین وحدت الوجود میں بعض جلیل القدر صوفیہ بھی شامل ہیں جن میں مجدد الف ثانیؒ کا پایہ سب سے زیادہ بلند ہے۔ وہ تصوف کے بھی مرد میداں تھے اور علم شریعت سے بھی کما حقہ واقف تھے۔ اس کے علاوہ مجدد صاحب خود ایک عرصہ تک وحدت الوجود کے قائل رہے اور اسی کو عرفان و مشاہدہ کا سب سے بلند مرتبہ خیال کرتے

تھے، لیکن کشف ہی سے ان پر یہ حقیقت ظاہر ہوئی کہ یہ نظریہ صحیح نہیں ہے۔ کشف حقیقت کی یہ دلچسپ داستان خود مجدد صاحب کی زبان قلم سے سماعت فرمائیں۔[1]

"یہ فقیر بچپن سے توحید وجودی کے مشرب پر کاربند رہا۔ فقیر کے والد بزرگوار قدس سرہ کا بھی یہی مشرب رہا ہے اور ان کا طریق اشتغال بھی ہمیشہ یہی رہا ہے۔ تھوڑی مدت کی مشق کے بعد توحید وجودی کے جملہ حقائق و معارف اس فقیر پر روشن ہو گئے اور اس مقام پر ابن عربی کو جو حقائق و دقائق حاصل ہوئے تھے وہ سب مجھے حاصل ہو گئے۔ یہ حال ایک مدت تک رہا اور مہینوں سے سالوں تک طول پکڑ گیا ناگہاں رحمت الٰہی دریچہ غیب سے میدان میں نمودار ہوئی اور بیچونی و بے چگونی کے چہرہ کو ڈھانپنے والے پردہ کو اتار پھینکا اور سابقہ علوم جو اتحاد اور وحدت وجود کی خبر دیتے تھے زائل ہونے لگے اور احاطہ و سریان اور قرب و معیت ذاتیہ کے جو کوائف اس مقام میں منکشف ہوئے تھے پوشیدہ ہو گئے اور یقینی طور پر معلوم ہو گیا کہ صانع عالم کو ان مذکورہ نسبتوں سے کوئی تعلق نہیں حق تعالیٰ کا احاطہ اور قرب علمی ہے جیسا کہ اہل حق کے ہاں ثابت و مسلم ہے۔ حق تعالیٰ کسی شے سے متحد نہیں ہے، خدا خدا ہے اور عالم عالم۔ حق تعالیٰ بیچون و بے چگون ہے اور عالم سراسر چونی و چگونی کے داغ سے داغدار ہے۔ بیچون کو چون کا عین نہیں کہہ سکتے، واجب ممکن کا عین اور قدیم حادث کا عین ہرگز نہیں ہو سکتا۔

تعجب ہے کہ شیخ محی الدین اور ان کے متبعین حق تعالیٰ کی ذات کو مجہول مطلق کہتے ہیں اور کسی حکم کے ساتھ اس کو محکوم علیہ نہیں جانتے ہیں اور باوجود اس کے احاطہ ذاتی اور معیت ذاتی ثابت کرتے ہیں۔ اس میں امر حق وہ ہے جسے علماء اہل سنت و جماعت نے بیان کیا ہے کہ قرب علمی اور احاطہ علمی مراد ہے۔

توحید وجودی کے مشرب کے مخالف علوم و معارف کے حصول کے بعد فقیر بہت بے قرار ہوا کیونکہ اس توحید سے بڑھ کر اور کوئی اعلیٰ امر نہ جانتا تھا اور عاجزی و زاری سے دعا کرتا تھا کہ یہ معرفت زائل نہ ہو جائے۔ یہاں تک کہ سارے حجابات نظروں کے سامنے سے ہٹ گئے اور حقیقت پورے طور پر منکشف ہو گئی اور معلوم ہو گیا عالم ہر چند صفات کمالات کا آئینہ اور ظہور اسماء الٰہی کی جلوہ گاہ

ہے، لیکن مظہر ظاہر کا عین اور ظل نہیں ہے جیسا کہ توحید وجودی والوں کا مسلک ہے۔"

مجدد صاحب نے یہی نہیں بتایا کہ وحدت الوجود کا نظریہ وجودی صوفیہ کا سکر ہے بلکہ اس حقیقت سے بھی پردہ اٹھایا کہ مشاہدہ حق کا یہ ایک ادنیٰ مقام ہے اور اگر سالک اس مقام سے آگے نہ بڑھا تو وہ فریب دید کا شکار ہو سکتا ہے۔ یہ مقام دراصل سالک کی غیر معمولی محویت واستغراق کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ اس سے آگے بھی مقامات سلوک ہیں جن سے گزرے بغیر سالک کو حقیقت الحقائق اور موجودات عالم کے درمیان ربط کی نوعیت صحیح طور پر معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔ سلوک کے ان مقامات کی تفصیل ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔

علمی جائزہ

وحدت الوجود کا نظریہ بنیادی طور پر جن مسائل حیات وکائنات سے بحث کرتا ہے وہ صرف دو ہیں، ایک وجود اشیاء کی حقیقت اور دوسرا حق تعالیٰ اور موجودات عالم میں ربط وتعلق کی نوعیت کا مسئلہ۔ لیکن ان امور پر گفتگو کرنے سے پہلے ایک بنیادی مسئلہ پر گفتگو ضروری ہے اور وہ صوفیہ کا مشاہدہ حق ہے کیونکہ متذکرہ دونوں مسائل کے بارے میں انہوں نے جو کچھ کہا ہے اس کی بنیاد ان کا مشاہدہ حق ہے۔

تصوف کی روح وکنہ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، تصور فنا ہے۔ اسی کا دوسرا نام مشاہدہ حق ہے۔ اس مشاہدے کے مختلف درجات ہیں جن کی وضاحت کی جا چکی ہے۔ اس مشاہدے کا تعلق تمام تر انسان کے باطن سے ہے اور اس میں قلب کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ صوفیہ کے نزدیک یہ مثل آئینہ کی ہے جس میں حق کا جلوہ منعکس ہوتا ہے۔ ایک سالک جو بھی روحانی یا جسمانی ریاضتیں کرتا ہے اس کی غرض یہی ہوتی ہے کہ اس آئینہ کا صیقل کیا جائے تا کہ حق کا دیدار ہو سکے۔ شیخ ابو طالب مکی لکھتے ہیں:[2]

> "یہ قلب کو منور کرتا اور اسے جلا بخشتا ہے اور اس کے روشن ہونے ہی میں غیب بینی ہے اور اس کے مجلی ہونے میں قلب کی صفائی ہے۔ پس یہ روشنی اور صفائی قلب کی سفیدی اور نرمی میں داخل ہو جاتی ہے۔ اس طرح قلب ایک صاف آئینہ میں روشن ستارہ کی مانند روشن اور چمکدار ہو جاتا ہے۔"

صوفیہ کے مشاہدے میں انسانی حواس اور عقل کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ سالک جو کچھ مشاہدہ کرتا ہے وہ دیدہ باطن اور اس نور یقین کی مدد سے انجام پاتا ہے جو مسلسل ریاضتوں کی وجہ سے اس کے قلب میں پیدا ہو جاتا ہے۔ صوفیہ نے لکھا ہے کہ غور وفکر بشری خصائص میں سے ہے اور اس کی موجودگی میں توحید کامل تک رسائی ممکن

نہیں ہے۔[3] ان کے نزدیک توحید نام ہے بشری آثار (عقل وشعور وغیرہ) کے مٹا دینے اور تنہا الوہیت کے باقی رہنے کا (التویحد محو آثار ابشریة و تجرد الالوهیة)[4]

صوفیہ کے مذکورہ بالا مشاہدہ حق کی تائید قرآن مجید سے نہیں ہوتی۔ قرآن مجید میں کثرت سے تعقل وتفکر کی دعوت ملتی ہے اور اکثر مقامات پر اس تفکر کا تعلق خارجی مشاہدہ سے ہے یعنی آثار کائنات کا مشاہدہ مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے:

افلا ینظرون الی الا بل کیف خلقت o والی السمآء کیف رفعت o والی الجبال کیف نصبت o والی الارض کیف سطحت o (غاشیہ: 17 تا 20)

تو کیا یہ لوگ اونٹ کو نہیں دیکھتے کہ اس کی تخلیق کس طور پر ہوئی ہے اور آسمان کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح بلند کیا گیا ہے اور پہاڑوں کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح (زمین میں) کھڑے کر دیے گئے ہیں اور زمین کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح بچھائی گئی ہے۔

دوسری جگہ ہے:

قل انظر واما ذا فی السموٰت والارض (یونس: 101)

کہہ دو کہ زمین اور آسمانوں میں غور کرو اور دیکھو کہ کیا کیا چیزیں (پیدا کی گئی) ہیں۔

ایک اور جگہ فرمایا ہے:

قل سیروافی الارض فانظر وا کیف بدأالخلق (عنکبوت: 3)

کہہ دو کہ تم لوگ زمین میں چل پھر کر دیکھو کہ اللہ نے کس طرح مخلوق کو پہلی بار پیدا کیا۔

ایک اور مقام پر ہے:

انظروالی ثمره اذا ثمروينعه (انعام: 100)

تم لوگ ہر ایک (درخت) کے پھل کو جب وہ پھلتا ہے اور اس وقت بھی جب وہ پکتا ہے غور سے دیکھو

اس مشاہدے میں انسانی وجود بھی شامل ہے، فرمایا:

و فی الارض ایٰت للموقنین o و فی انفسهم ط افلا تبصرون o

زمین میں یقین کرنے والوں کے لئے نشانیاں ہیں اور خود تمہارے وجود میں بھی، کیا تم دیکھتے نہیں۔

اس آیت کا سیاق وسباق بتاتا ہے کہ اس کا تعلق کسی باطنی مشاہدہ سے نہیں بلکہ تخلیق انسان میں اللہ تعالیٰ کی قدرت وحکمت کے آثار کے مشاہدہ سے ہے۔[5] یعنی جس طرح زمین کے گوشے گوشے میں اللہ تعالیٰ کی

قدرت وحکمت کے بوقلموں آثار پھیلے ہوئے ہیں ٹھیک اسی طرح انسانی جسم کے ایک ایک عضو میں اس کی قدرت و حکمت کی حیرت انگیز نشانیاں موجود ہیں جو ظاہر بھی ہیں اور پوشیدہ بھی یعنی بعض نشانیاں تو وہ ہیں جو چشم ظاہر پر بالکل عیاں ہیں اور بعض نشانیاں وہ ہیں جن کو غور وفکر اور مادی آلات کی مدد کے بغیر نہیں جانا جاسکتا۔ اگر انسان سنجیدگی سے ان ظاہری و باطنی آثار تخلیق پر غور کرے تو اسے ضرور اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوگی اور اس کے دل میں اس کی قدرت وحکمت کی ہمہ گیری کا یقین پیدا ہوگا۔

لیکن صوفیہ کہتے ہی کہ عقل وفکر کے ذریعہ معرفت ممکن نہیں ہے اس لئے کہ عقل حادث ہے اور کوئی حادث قدیم کا ادراک نہیں کرسکتا یہ۔ ابوبکر کلاباذی نے لکھا ہے کہ عقل حادث ومخلوق ہے اس لئے وہ بہر صورت کسی مخلوق کی طرف ہی رہنما بن سکتی ہے۔[6] صوفیہ کی اس دلیل سے بالکل واضح ہے کہ ان کے استدلال کی بنیاد قرآن مجید کی کسی آیت پر نہیں بلکہ ایک فلسفیانہ اصول پر ہے۔ قرآن مجید میں عقل وفکر کے استعمال پر جس قدر زور دیا گیا ہے اہل علم سے مخفی نہیں ہے۔ مظاہر فطرت کو قرآن مجید میں آیات سے تعبیر کیا گیا ہے یعنی ان میں ان لوگوں کے لئے معرفت حق کی نشانیاں ہیں جو عقل وفکر سے کام لیتے ہیں۔ مثلاً سورہ رعد میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

و هوالذی مدالارض و جعل فیها رواسی وانھٰرا ط و من کل الثمرٰت جعل فیها زوجین اثنین یغشی الیل النهار ط ان فی ذٰلک لاٰیٰت لقوم یتفکرونo وفی الارض قطع متجورٰت و جنٰت من اعناب وزرع و نخیل صنوان و غیر صنوان یسقیٰ بمآء واحد قف و نفضل بعضها علیٰ بعض فی الاکل ط ان فی ذٰلک لاٰیٰت لقوم یعقلونo (رعد:3،4)

اور وہ اللہ ہی ہے جس نے زمین کو پھیلایا اور اس میں پہاڑ اور دریا بنائے اور اس میں ہر قسم کے پھل جوڑے جوڑے پیدا کئے۔ رات کو دن پر ڈھانکتا ہے۔ ان میں غور وفکر کرنے والوں کے لئے نشانیاں ہیں اور زمین میں ایک دوسرے سے ملے ہوئے بہت سے خطے ہیں اور انگور کے باغ ہیں، کھیتیاں ہیں اور کھجور کے درخت ہیں جن میں کچھ اکہرے (اک تنہ والے) ہیں اور کچھ دوہرے (دو تنہ والے) سب کو ایک ہی پانی سیراب کرتا ہے مگر مزے میں ہم ایک کو دوسرے پر فضیلت عطا کرتے ہیں۔ ان سب چیزوں میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لئے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔

سورہ نحل میں ارشاد فرمایا گیا ہے:

هوالذی انزل من السمآء مآءً لکم منه شرابٌ و منه شجر فیه تسیمونo ینبت لکم به الزرع والزیتون والنخیل والاعناب و من کل الثمرات ان فی ذالک لا یته لقوم یتفکرون o و سخرلکم الیل والنھار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرہ ان فی ذالک لا یٰت لقوم یعقلونo وماذرالکم فی الارض مختلفاالوانه ان فی ذالک لایته لقوم یتذکرونo

(نحل:10۔13)

وہ اللہ ہی ہے جس نے تمہارے لئے اوپر سے پانی برسایا جس میں سے تم پیتے ہو اور اس سے درخت (پیدا ہوئے) ہیں جس کے اندر تم (اپنے جانوروں کو) چرنے کی خاطر چھوڑ دیتے ہو اور اسی پانی سے تمہارے لئے کھیتی، زیتون، کھجور اور انگور اور ہر قسم کے پھل اگاتا ہے۔ بے شک اس میں غور وفکر کرنے والوں کے لئے نشانی ہے اور اس نے تمہارے لئے رات اور دن اور سورج اور چاند کو مسخر کیا اور ستارے بھی اس کے تابع فرمان ہیں۔ بیشک اس میں نشانیاں ہیں ارباب عقل کے لئے اور بہت ساری چیزیں جو اس نے تمہارے لئے زمین میں پیدا کر رکھی ہیں، ان کے رنگ باہم مختلف ہیں۔ ان میں بلاشبہ نشانی ہے ان لوگوں کے لئے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔

سورہ بقرہ میں فرمایا گیا ہے:

والھکم اله واحدٌ لا اله الا هو الرحمن الرحیمo ان فی خلق السمٰوٰت والارض و اختلاف الیل والنھار والفلک التی تجری فی البحربما ینفع الناس وما انزل الله من السمآء من مآء فاحیابه الارض بعد موتھا و بث فیھا من کل دابة و تصریف الریح والسحاب المسخربین السمآء والارض لایٰت لقوم یعقلونo

(بقرہ:163،164)

اور تمہارا معبود ومطاع تو بس ایک ہی معبود حقیقی ہے اس رحمان ورحیم کے سوا کوئی دوسرا معبود نہیں۔ بلاشبہ زمین اور آسمانوں کی تخلیق میں اور یکے بعد دیگرے رات اور دن کے آنے جانے میں اور کشتیوں میں جو کہ سمندر میں آدمیوں کے نفع کے سامان لئے ہوئے چلتی ہیں

اور بارش کے پانی میں جسے اللہ آسمان سے نازل کرتا ہے پھر اس سے مردہ زمین کو سرسبز و شاداب بناتا ہے اور ہر قسم کے ذی حیات اس میں پھیلا دیتا ہے اور ہواؤں کی گردش میں اور بادل میں جو آسمان اور زمین کے درمیان مقید رہتا ہے، نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لئے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔

ایک مومن اور غیر مومن کے نظری و فکری مشاہدہ میں ایک فرق ہے جسے ملحوظ رکھنا چاہئے۔ مومن کی فکر اللہ کے ذکر سے مربوط ہے جب کہ غیر مومن کی فکر ذکر خدا سے خالی ہوتی ہے۔ مومن کی فکر کا تعلق خارج کے مشاہدہ سے اور ذکر کا تعلق باطن سے ہے یعنی قلب سے جیسا کہ قرآن مجید میں ایک جگہ نہایت بلیغ اسلوب میں فرمایا گیا ہے:

ان فی خلق السمٰوٰت والارض و اختلاف الیل والنھار لاٰیٰت لاولی الالبابo الذین یذکرون اللہ قیما و قعودا و علٰی جنوبھم و یتفکرون فی خلق السمٰوٰت والارض ج ربنا ماخلقت ھذا باطلا ج سبحنک فقنا عذاب النارo

(آل عمران:190-191)

بلاشبہ آسمانوں اور زمین کے بنانے میں یکے بعد دیگرے رات اور دن کے آنے جانے میں نشانیاں ہیں اہل عقل کے لئے، جو اللہ کو کھڑے، بیٹھے اور لیٹے ہر حال میں یاد کرتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں غور و فکر کرتے ہیں (اور بالآخر پکار اٹھتے ہیں) کہ اے ہمارے رب! تو نے اس کارخانہ خلق کو لایعنی پیدا نہیں کیا ہے، تیری ذات اس سے پاک ہے کہ تو کوئی عبث کام کرے پس ہم کو عذاب دوزخ سے بچالے۔

ان آیات میں ان لوگوں کو صاحب عقل کہا گیا ہے جو آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں غور کرتے ہیں اور اس کے ساتھ اپنے قلوب کو اللہ کے ذکر سے منور رکھتے ہیں، وہ نہ آثار کائنات کے مشاہدہ سے صرف نظر کرتے ہیں اور نہ اللہ کے ذکر سے ایک لمحہ کے لئے بھی غافل ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر فکر اور ذکر میں سے ایک چیز بھی مفقود ہو جائے تو ان کا شمار اہل علم و عقل میں نہ ہوگا۔

اس آیت کی روشنی میں ہر شخص خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ صوفیہ کا شمار کس زمرہ میں ہونا چاہئے۔ ان کے یہاں ذکر تو ہے لیکن فکر یعنی نوامیس فطرت پر غور و فکر شجر ممنوع کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ عقل و فکر کو توحید کی راہ کی سب سے بڑی رکاوٹ خیال کرتے ہیں جبکہ قرآن مجید نے تعقل و تفکر کو معرفت حق کے لئے ایک ناگزیر ذریعہ قرار دیا

ہے اوراس سے صرف نظر کرنے والوں کو جانوروں کے درجہ میں رکھا ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے: ان شر الدواب عنداللہ الصم البکم الذین لا یعقلون (انفعال:122) بیشک بدترین خلائق اللہ کے نزدیک وہ لوگ ہیں جو بہرے ہیں، گونگے ہیں کہ ذرا بھی عقل سے کام نہیں لیتے۔ دوسری جگہ فرمایا ہے: و یجعل الرجس علے الذین لایعقلون (یونس:100) ''اللہ ان لوگوں کو بتلائے گندگی کر دیتا ہے جو غور وفکر نہیں کرتے (یعنی عقل سے کام نہیں لیتے)'' حیرت ہے کہ متذکرہ قرآنی آیات کے ہوتے ہوئے صوفیہ نے کس طرح نظری و فکری مشاہدہ سے صرف نظر کرلیا اور صرف باطنی مشاہدہ پر اپنی توحید (وحدت الوجود) کی بنیاد رکھ دی جس کی تائید قرآن مجید کی کسی ایک آیت سے بھی نہیں ہوتی۔ راقم صاحب باطن نہیں ہے کہ وہ باطنی مشاہدہ اوراس کے احوال و کوائف کے صحیح یا غلط ہونے کے بارے میں کوئی رائے دے سکے، لیکن اس قدر مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نہ باطنی مشاہدہ ممکن ہے اور نہ خارجی۔ ایک مشاہد کے لئے جو کچھ قابل مشاہدہ ہے وہ اس کی صفات قدرت وحکمت ہیں جو کائنات مادی کی صورت میں جلوہ گر ہیں یعنی آثار انفس وآفاق۔ اگر دنیا کی زندگی میں اللہ کا مشاہدہ عینی ممکن ہوتا تو وہ اپنے نبی موسیٰ علیہ السلام کے طلب دیدار الٰہی کے جواب میں یہ نہ کہتا کہ ''تم مجھے نہیں دیکھ سکتے'' (لن ترانی: اعراف:142) بلکہ یہ کہتا کہ میرا مشاہدہ دیدہ ظاہر سے تو نا ممکن ہے لیکن دیدہ باطن سے ممکن ہے، کیا صوفیہ کا مقام انبیاء سے بھی بالاتر ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ صوفیہ کو باطنی غور وفکر کے نتیجے میں جن حالات وکوائف سے سابقہ پیش آیا ان کا تعلق کسی واقعی حقیقت سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق تمام تر عالم حیرت سے ہے، یہاں تک کہ فرط حیرت نے انہیں اس درجہ مبہوت وششدر کر دیا کہ ان کی زبان سے خلاف شرع الفاظ تک نکل گئے، لیکن جب وہ حالت سکر سے باہر آئے تو اس حالت پر نادم ہوئے اور کیوں نہ نادم ہوتے کہ حالت سکر اور چیز ہے اور حالت صحو اور چیز ہے۔ پہلی حالت استعجابی اور غیر واقعی ہے اور دوسری حالت یقینی اور واقعی ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں:[7]

> ''عارفوں نے حقیقت کی انتہائی بلندی پر پہنچنے کے بعد بالاتفاق یہ بات کہی ہے کہ انہوں نے وجود واحد یعنی حق تعالیٰ ہی کو دیکھا، لیکن ان میں سے کچھ کے لئے یہ حالت علمی عرفان کی ہے اور کچھ کے لئے خالص ذوقی وحالی ہے۔ ان کی نظروں میں کثرت بالکلیہ معدوم ہو جاتی ہے اور وہ وحدانیت محض میں ڈوب جاتے ہیں، اس میں ان کی عقلیں گم ہو کر رہ جاتی ہیں اور وہ آئینہ حیرت بن کر رہ جاتے ہیں۔ نہ انہیں خود اپنا ہوش رہتا ہے اور نہ ہی اللہ کے سوا کسی اور کی یاد وسمائی ان کے اندر باقی رہتی ہے۔ وہ فی الواقع مدہوش ہو جاتے ہیں اور ان کی عقلیں ان سے رخصت ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ ان میں سے کوئی ''انا الحق'' پکار اٹھتا ہے کوئی

> ''سبحانی ما اعظم شانی'' اور کسی کی زبان سے ''مافی الجبة الا اللہ'' کا فقرہ نکل جاتا ہے۔ عاشقوں کے کلام کو جو حالت سکر میں ان سے صادر ہوتا ہے، لپیٹ کر رکھ دینا چاہئے اس کو بیان نہیں کیا جانا چاہئے۔ جب وہ حالت سکر سے باہر آتے ہیں تو وہ جان لیتے ہیں کہ فی الواقع اتحاد نہیں تھا بلکہ اس سے ملتی جلتی حالت تھی۔''

صوفیہ کے مشاہدہ حق کی اس سے زیادہ اور کوئی حقیقت نہیں ہے۔ افسوس کہ حالت سکر کے احوال و کوائف کو حقیقت واقعہ پر محمول کر لیا گیا اور اس کی بنیاد پر توحید وجودی کے اسرار و معارف بیان کئے گئے۔ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

وجود اشیاء

مشاہدہ حق کی مذکورہ وضاحت کے بعد وجود اشیاء کے بارے میں وجودی صوفیہ کے نقطہ نظر کی غلطی صاف طور پر معلوم ہو جاتی ہے۔ سالک جس وقت مشاہدہ حق کرتا ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ اس جہان آب و گل میں حق تعالیٰ کے سوا اور کوئی شے موجود نہیں ہے۔ بظاہر اس کے سوا جو وجود چشم ظاہر کو نظر آتا ہے اس کی حیثیت سراب سے زیادہ نہیں ہے۔ محی الدین ابن عربی نے واضح لفظوں میں اشیاء کے موجود فی الخارج ہونے سے انکار کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ موجودات کی حیثیت معدومات کی ہے۔ یہ ایک ایسا قول ہے جس کی تائید نہ تو انسان کا تجربہ و مشاہدہ کرتا ہے اور نہ عقل صحیح اس کو ایک لمحہ کے لئے حقیقت واقعہ کے طور پر تسلیم کرتی ہے۔ اشیاء اپنا وجود رکھتی ہیں گو کہ یہ وجود مستقل بالذات نہیں ہے۔

مجدد صاحب نے لکھا ہے کہ در حقیقت محی الدین ابن عربی کو تجلی ذات کے مقام پر محسوس ہوا کہ وہ ذات احدیت کو بے نقاب دیکھ رہے ہیں۔ یہاں ان کی توجہ ذات احدیت پر اس درجہ مرکوز ہو گئی کہ ماسوا نظروں میں معدوم ہو گیا اور ذات حق کے سوا اور کوئی وجود مشہود نہ ہوا۔ مجدد صاحب نے وجود اشیاء کے انکار کی غلطی کو ایک مثال سے واضح کیا ہے، فرماتے ہیں:[7]

> ''ایک شخص کو آفتاب کے کے وجود کا علم ہو گیا تو اس یقین کا غلبہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ستاروں کو اس وقت نیست و نابود جانے لیکن جب آفتاب کو دیکھے گا اس وقت ستاروں کو نہ دیکھے گا اور آفتاب کے سوا اس کو کچھ نظر نہ آئے گا اور اس وقت بھی جب کہ ستاروں کو نہیں دیکھتا وہ جانتا ہے کہ ستارے نیست و نابود نہیں

ہیں بلکہ جانتا ہے کہ ستارے موجود ہیں، لیکن پوشیدہ ہیں اور سورج کی روشنی میں مغلوب ہیں اور ایسا شخص ان لوگوں کے ساتھ جو اس وقت ستاروں کے وجود کی نفی کرتے ہیں، انکار کے مقام میں ہے اور جانتا ہے کہ یہ معرفت صحیح نہیں ہے پس توحید وجودی کہ ماسوائے ذات حق کی نفی ہے، عقل وشرع کی بالکل مخالف ہے۔ برخلاف توحید شہودی کے (یاد رہے کہ مجدد صاحب وحدت الشہود کے قائل تھے) کہ ایک کے دیکھنے میں کچھ مخالفت نہیں مثلاً طلوع آفتاب کے وقت ستاروں کی نفی کرنا اوران کو معدوم سمجھنا خلاف واقع ہے البتہ اس وقت ستاروں کو نہ دیکھنا کچھ مخالف (عقل) نہیں بلکہ یہ نہ دیکھنا بھی نور آفتاب کے غلبہ اور دیکھنے والے کے ضعف بصر کے باعث ہے۔ اگر دیکھنے والے کی آنکھ اسی آفتاب کی روشنی سے منور ہو جائے اور قوی ہو جائے تو ستاروں کو آفتاب سے جدا دیکھے گا۔"

اسی مکتوب میں مجدد صاحب نے ان لوگوں پر سخت تنقید کی ہے جو وجودی صوفیہ کے اقوال کو محبت کے طور پر پیش کرتے ہیں۔فرماتے ہیں:[8]

"اس زمانہ میں اس طائفہ کے بہت سے لوگ صوفیوں کا لباس پہن کر توحید وجودی کی اشاعت میں سرگرم ہیں اور اسی میں کمال جانتے ہیں اور علم الیقین پر مطمئن ہو کر عین الیقین سے ہٹ رہے ہیں اور مشائخ کے خلاف شرع اقوال کی اپنے خیالی معنوں کے مطابق تاویل کرتے ہیں اور انہی خیالی معنوں کو اپنے زمانہ کا مقتدا بنا رکھا ہے اور اپنے کھوٹے بازار کو ان خیالی باتوں سے رواج دیا ہے۔ اگر بالفرض بعض مشائخ سلف کی تحریروں سے توحید وجودی ثابت ہوتی ہے تو انہیں اس امر پر محمول کرنا چاہئے کہ ابتدا میں علم الیقین کے مقام میں ان سے اس قسم کا کلام سرزد ہوا لیکن آخر الامر وہ اس مقام سے گزر کر عین الیقین کی منزل تک پہنچ گئے۔"

وہ مزید فرماتے ہیں:[9]

"بعض مشائخ کے ایسے اقوال جو بظاہر شریعت حقہ کے مخالف نظر آتے ہیں اور بعض لوگ ان کو توحید وجودی پر محمول کرتے ہیں مثلاً منصور حلاج کا نعرہ انا الحق اور بایزید بسطامی کا "سبحانی ما اعظم شانی" کہنا وغیرہ۔ اس معاملے میں بہتر یہی

ہے کہ ان اقوال کو توحید شہودی پر محمول کیا جائے۔ جب ماسوا حق ان کی نظروں سے اوجھل ہو گیا تو غلبہ حال کے وقت اس قسم کے الفاظ ان سے سرزد ہوئے۔"

فاطر و مفطور میں تعلق کی نوعیت

سب سے زیادہ نازک مسئلہ حق تعالیٰ اور موجودات عالم میں تعلق کی صحیح نوعیت کا تعین ہے یعنی کیا حق تعالیٰ اپنی مخلوقات سے ماورا ہے یا انہی کے اندر ان کی عین حقیقت بن کر سرایت کیے ہوئے ہے۔ اکثر وجودی صوفیہ موجودات عالم میں سریان حق کے قائل ہیں اور احاطہ و معیت ذاتیہ کا اعتقاد رکھتے ہیں جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بتفصیل بتایا جا چکا ہے، لیکن بعض صوفیہ کسی قدر محتاط روش رکھتے ہیں اور کھلے لفظوں میں اس بات کے کہنے سے احترام کرتے ہیں۔ لیکن اصولی طور پر وہ بھی مانتے ہیں کہ موجودات کی صورت میں دراصل حق تعالیٰ کا ظہور ہوا ہے اور یہ ظہور مراتب رکھتا ہے جن کا نام ان کی اصطلاح میں تنزلات ہے۔ ان کے بیان کے مطابق آخری تنزل عالم اجساد کی صورت میں ہوا ہے۔ اس مقام پر حق تعالیٰ نے تعینات و تشخصات کا لبادہ اوڑھ لیا ہے یعنی حقیقت واحدہ مختلف اشکال و صور کے سانچے میں ڈھل کر مختلف اسماء سے موسوم ہو گئی ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ مذکورہ دونوں تعبیرات میں باعتبار حقیقت کوئی فرق نہیں ہے۔ ایک براہ راست سریان حق کا قول ہے اور دوسرا بالواسطہ۔ دونوں ہی صورتوں میں خدا کی ماورائیت کے اسلامی تصور کی نفی ہوتی ہے اور حلول و اتحاد کے غیر اسلامی خیال کی تائید۔

بہت سے ارباب تصوف اور ان کے حامی اہل علم اس واضح حقیقت کے باوجود اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ ابن عربی کا نظریہ (وحدت الوجود) اتحاد عام کا نظریہ ہے۔ اس مقصد کے لئے وہ ذات و وجود اور ظاہر و مظہر جیسے الفاظ استعمال کر کے اصل بات کی پردہ پوشی کی سعی ناکام کرتے ہیں۔ مثال اقتباس ذیل ملاحظہ فرمائیں۔[10]

> "صوفیہ کہتے ہیں کہ وجود حقیقی جو مظاہر میں ظاہر ہوتا ہے ان مظاہر سے مغائر بالذات ہے کیونکہ ظاہر ذات رکھتا ہے اور مظاہر ذات نہیں رکھتے مگر مظاہر وجود اور ظہور کی حیثیت سے عینیت کا علاقہ رکھتے ہیں بایں معنی کہ ظاہر کا وجود ہی دراصل ان مظاہر کا وجود ہے بالفاظ دیگر مظاہر کا وجود دراصل وجود ظاہر ہے مگر چونکہ ہو الظاہر کے علاوہ اور کوئی شے موجود نہیں ہے لہٰذا صوفیہ یوں کہتے ہیں کہ واجب اور ممکن (خالق و مخلوق) میں ذات کے اعتبار سے مغائرت ہے اور وجود

کے اعتبار سے عینیت۔ ممکن پر تو وجود حقیقی سے موجود ہوتے ہیں ورنہ وجود کجا اور یہ معدومات کجا۔"

یہ محض لفظی موشگافی ہے۔ تحریر بالا کا مفہوم یہ ہے کہ ظاہر اور مظہر (حق تعالیٰ اور موجودات) میں باعتبار ماہیت و حقیقت کوئی فرق نہیں ہے بلکہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ مظاہر کی حیثیت محض ایک پردے کی ہے جس کے اندر وجود حقیقی جلوہ نما ہے اور اس پردے کی حیثیت بھی وہم سے زیادہ نہیں ہے کیونکہ وجودی صوفیہ کے نزدیک وجود حقیقی کے سوا کسی دوسری چیز کا وجود ہی نہیں ہے۔

اس نظریے کی تشریح و توضیح میں اکثر صوفیہ کے یہاں تضاد ملتا ہے۔ کبھی تو وہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ اور اس کی موجودات میں امر مشترک وجود ہے اور اس اعتبار سے ان میں عینیت پائی جاتی ہے اور کبھی کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا اطلاق اس ہستی پر ہوتا ہے جو غیر متعین و غیر متمیز ہے اور جب یہی ہستی متعین و متمیز ہو جاتی ہے تو اس کا نام حق ہو جاتا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے اس باطل خیال کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے۔[11]

"یہ قول صریح کفر ہے اور فرعون اور قرامطہ کے مذہب کی یہی حقیقت ہے۔ اہل سنت و جماعت کے متکلمین کے ایک گروہ نے ان کی (ابن عربی کی) تکفیر کی ہے۔ وہ اس بات کو مانتے ہیں کہ اللہ نے عالم کو خلق کیا ہے، لیکن وہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس کے وجود کا "عین" وجود حق ہے جبکہ صاحب "فصوص" (ابن عربی) اور ان کے متبعین کہتے ہیں کہ اس کے وجود کا "عین" میں وجود حق ہے۔"

صوفیہ معدوم کو بھی شے ثابت کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان کا یہ قول بھی ہے کہ ماہیات اور اعیان مخلوق و مجعول نہیں ہیں اور ہر شے کا وجود اس کی ماہیت کے علاوہ ہے، یعنی قدر زائد۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ وجود موجود کی صفت ہے۔[12] امام ابن تیمیہؒ نے اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:[13]

"یہ بات ان لوگوں کے قول سے مشابہت رکھتی ہے جو عالم کو قدیم مانتے ہیں یا مادہ عالم کے قدم کے قائل ہیں حالانکہ اس کا ہیولیٰ اس کی صورت سے جدا ہے۔ اس لئے وہ زائد نہیں کہا جا سکتا ہے۔ اگرچہ ان دونوں میں قدر مشترک موجود ہے تمام عقلاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ موالید ثلاثہ (نباتات، حیوانات، معادن) کی صورتیں قدیم نہیں بلکہ حادث ہیں، پہلے ان کا کوئی وجود نہ تھا اور یہی معاملہ اجسام سمٰوٰت کے صفات و اعراض اور عناصر کے استحالات کا بھی ہے۔ کواکب، سورج، چاند، بادل، بارش اور عدد برق وغیرہ ہر عقل سلیم رکھنے والے کے نزدیک حادث ہیں نہ کہ قدیم، لیکن جو لوگ کہتے ہیں کہ معدوم کا "عین" یا

اس کے مادہ قدیم وثابت ہے وہ گویا اس بات کے قائل ہیں کہ تمام اشیاء کے اعیان قدیم ہیں اور تمام عالم قدیم ہے بجز صورت کے۔''

آگے مزید لکھتے ہیں:[14]

''لیکن اہل سنت و جماعت اور دنیا کے تمام عقلاء کا یہ متفق علیہ مسلک ہے کہ معدوم کا فی الواقع کوئی وجود نہیں اور اشیاء کا ثبوت ووجود اوران کا حصول ایک ہی چیز ہے اور کتاب وسنت سے اس کی تائید ہوتی ہے اور اس پر شروع سے اجماع ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے ذکریا علیہ السلام سے فرمایا: و قد خلقتک من قبل و لم تک شیا (مریم۔19) اور میں نے تم کو پیدا کیا حالانکہ تم قبل پیدائش کے کچھ بھی نہ تھے۔''

وجودی صوفیہ جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا، ماہیات کو غیر مخلوق سمجھتے ہیں اور وجود و ماہیت میں فرق کرتے ہیں، لیکن ابن تیمیہؒ اس کو تسلیم نہیں کرتے، فرماتے ہیں:[15]

''اہل سنت و جماعت اور تمام ارباب عقل کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ماہیات مخلوق ہیں اور شے کی ماہیت عین اس کا وجود ہے اور وجود ماہیت پر قدر زائد نہیں اور خارج میں شے کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں پائی جاتی ہے اور وہی اس کا عین و نفس اور ماہیت وحقیقت ہے اور خارج میں اس کا وجود ثبوت اس پر قدر زائد کی حیثیت نہیں رکھتا۔''

ایک دوسری جگہ وجود ماہیت کے فرق پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:[16]

''وجود اور ماہیت کے الفاظ میں اس کے سوا کوئی فرق نہیں ہے کہ اول الذکر سے وجود ذہنی مراد لیا جاتا ہے اور موخر الذکر سے وجود خارجی۔ پس معلوم ہوا کہ ان میں جو فرق ہے وہ باعتبار محل ہے نہ کہ باعتبار حقیقت و ماہیت۔''

امام ابن تیمیہؒ نے بصراحت لکھا ہے کہ الفاظ وتعبیرات سے قطع نظر، ابن عربی وغیرہ کا مذہب اتحادین کا مذہب ہے، حلول واتحاد کے قائل مختلف گروہوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:[17]

(1) حلول خاص، یہ عیسائیوں میں نسطوریوں کا عقیدہ ہے اور انہی میں سے وہ گروہ بھی ہے جو کہتا ہے کہ "لاہوت ناسوت میں اس طرح حلول کر گیا ہے جیسے برتن میں پانی (2) اتحاد خاص، یہ یعقوبیوں کا عقیدہ ہے اور یہ سب سے برا قول

ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ لاہوت ناسوت سے اس طرح مخلوط و متحد ہو گیا ہے جیسے دودھ پانی کے ساتھ مل جاتا ہے (3) حلول عام، یہ جہمیہ متقدمین کے ایک گروہ کا عقیدہ بیان کیا ہے۔ ان کا اصرار ہے کہ اللہ بذات خود ہر جگہ موجود ہے (4) اتحاد عام، یہ ان ملاحدہ کا عقیدہ ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ وجود کائنات کا عین ہے اور یہ قول یہود و نصاریٰ کے اقوال سے کہیں زیادہ کفر آمیز ہے.....ابن عربی کا یہی مذہب ہے۔"[18]

ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب "العبودیت" میں صاف لفظوں میں ابن عربی کو طواغیت وملحدین میں شمار کیا ہے:[19] **اذ یشھدون انفسھم ھی الحق کما صرح بذالک طواغیتھم کابن عربی صاحب الفصوص واشاله الملحدین المفترین کابن سبعین واشاله و یشھدون انھم ھم العابدون والمعبودون** "وہ اپنی ذات کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہی حق ہے جیسا کہ ان کے طواغیت مثلاً ابن عربی صاحب "فصوص" اور اسی طرح کے دوسرے افترا پرداز ملحدین جیسے ابن سبعین وغیرہ نے اس امر کی تصریح کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ عابد بھی ہیں اور معبود بھی۔"

مجدد الف ثانیؒ نے بھی ابن عربی کی تصنیفات پر کڑی نکتہ چینی کی ہے۔ فرماتے ہیں[20]:

"ہمیں نص یعنی قرآن وحدیث سے سروکار ہے نہ کہ "فصوص الحکم"[21] سے ہمیں فتوحات مدینہ یعنی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتوحات مکیہ[22] سے بے نیاز کر دیا ہے۔"

مشہور ہندی عالم اور عظیم مفسر قرآن علامہ حمید الدین فراہیؒ نے ابن عربی وغیرہ صوفیہ کو حقیقت دین سے بے خبر بتایا ہے۔ فرماتے ہیں[23]:

"اور انہی میں سے صوفیہ کا گروہ ہے۔ انہوں نے عقائد پر گفتگو کرتے وقت قرآن مجید کی تاویل اپنے خیالات وظنون کے مطابق کی ہے اس لئے کہ وہ عربی زبان اور اس کی حقیقت سے بالکل بے خبر تھے۔ اس پر طرہ یہ کہ وہ خود قرآن کا سب سے زیادہ جاننے والا اور اس کے اسرار کا محرم سمجھتے ہیں۔ ابن عربی کے کلام میں اس کی مثالیں تم کو کثرت سے ملیں گی۔"

حقیقت یہ ہے کہ وجودی صوفیہ کی فکر کا سب سے بڑا نقص ان کا تصور وجود ہے یعنی وجود و ماہیت میں تفریق اور ماہیات کو غیر مخلوق سمجھنا جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اس غلط فکر کی وجہ سے انہوں نے حق تعالیٰ اور اس کی

مخلوقات میں تعلق کی وہ نوعیت متعین کی جو سراسر قرآنی تعلیم کے منافی ہے اور یہ عقیدہ حلول واتحاد کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

یہ ایک امر بدیہی ہے کہ انسان کے اندر صنعت و ایجاد کی صفت موجود ہے، لیکن کیا وہ اس صفت کا مظاہرہ اپنے ذہن وخیال کی مدد کے بغیر کرسکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے۔ انسان کے ذہن میں سب سے پہلے کسی چیز کا تصور آتا ہے پھر غور وفکر کے بعد رفتہ رفتہ اس کے اہم خط وخال نمایاں ہوتے ہیں تب جا کر اس کا خیالی خاکہ مکمل ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر کسی چیز کے موجود فی الخارج ہونے کے لئے پہلے اس کا وجود ذہنی ناگزیر ہے۔ جو چیز خارج میں موجود ہوتی ہے وہ فی الواقع ذہن کے کسی نہ کسی تصور کا عکس ہوتی ہے۔ بطور مثال ایک معمار کو لے لیں، تعمیر سے پہلے اس کے ذہن میں مکان کا ایک اجمالی تصور ابھرتا ہے پھر غور وفکر کے ایک مسلسل عمل کے نتیجے میں مکان اپنے جملہ اجزائے ترکیبی کے ساتھ ذہن میں وجود پذیر ہو جاتا ہے، لیکن ابھی وہ ذہنی وجود کے درجہ میں ہے حقیقی وجود سے ہمکنار نہیں ہوا ہے۔

یہ مکانی تصور اپنے وجود خارجی کے لئے مادی اسباب کا محتاج ہے یعنی سامان تعمیر کے ساتھ معمار کے دست تخلیق کی شرکت کا۔ ان اسباب کی فراہمی کے ساتھ ہی مکان جو ابھی تک معمار کے ذہن میں ایک خیال کی صورت میں مخفی تھا، موجود فی الخارج ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ معمار کے لحاظ سے تو مکان کا ایک ذہنی وجود بھی ہوتا ہے، لیکن دوسرے اشخاص کی نظروں میں معدوم کے درجہ میں ہوتا ہے تا آنکہ وہ خارجی وجود کے قالب میں ڈھل جائے۔

اب اگر کوئی سوال کرے کہ اس مکان کے ساتھ معمار کے تعلق کی نوعیت کیا ہے تو اس کا جواب بالکل واضح ہے، کھلی بات ہے کہ مکان معمار کے ذہنی خیال کا جو ایک مجرد شے ہے، مادی مظہر ہے۔ زمین اور دوسرے اسباب تعمیر اس کے علم تعمیر کے خارجی ظہور کا ذریعہ ہیں۔ جہاں تک معمار کی ذات کا تعلق ہے وہ بالکلیہ مکان سے علیحدہ ہے البتہ باعتبار خیال (علم وفن) اس سے اتصال رکھتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ اتصال مادی نہیں معنوی ہے۔ مکان کیا ہے؟ ذہن وخیال کا ایک خارجی عکس۔ مکان کو توڑ پھوڑ دیجئے وہ معدوم ہو جائے گا کیونکہ اس کا اپنا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں ہوتا، لیکن اس کی نیستی سے معمار کے ذہن میں موجود مکان نیست ونابود نہیں ہو جائے گا۔ معمار اس بات پر قادر ہے کہ جب چاہے اس ذہنی مکان کو دوبارہ خارجی وجود عطا کردے۔

اس حقیری مثال پر حق تعالیٰ اور اس کی مخلوقات کے ربط وتعلق کو قیاس کرلیں۔ تمام موجودات عالم حق تعالیٰ کے علم وخیال (صور علمیہ) کے مادی مظہر کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس کے علاوہ ان کی کوئی دوسری حیثیت نہیں ہے۔ موجودات کو اپنے خالق کے ساتھ وہی نسبت ہے جو معمار کو اس کی تعمیر کے ساتھ ہے یعنی نسبت علمیہ۔ جب تک حق تعالیٰ کو اپنے بوقلموں خیال کی جلوہ نمائی منظور ہے موجودات عالم کا وجود ہے جس دن وہ چاہے گا اس مادی بساط کو

الٹ دے گا اور اشیاء عدم کی قعر میں روپوش ہو جائیں گی، لیکن خود حق تعالیٰ اپنی جگہ قائم و دائم رہے گا۔ (کل من علیھا فان و یبقیٰ وجہ ربک ذوالجلال و الاکرام)

یہاں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ خود جرم مظہر (مادی اسباب) کی حقیقت کیا ہے۔ جدید سائنس کی تحقیق کے مطابق مادہ اور انرجی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ دراصل انرجی ہے جس نے کثیف ہو کر مادہ کی صورت اختیار کر لی ہے۔ خود انرجی کیا ہے؟ اس کا جواب نہایت مشکل ہے، لیکن یہ بہر حال مخلوق ہے کیونکہ اس کی مخلوقیت پر تمام موجودات کا انحصار ہے۔ اگر اسے غیر مخلوق مان لیا جائے جیسا کہ وجودی صوفیہ کہتے ہیں تو پھر کائنات اور حق تعالیٰ میں اتحاد ذاتی لازم آتا ہے۔ اس تصور کے ساتھ ہی وہ تمام توحیدی اور اخلاقی تعلیمات باطل ہو جاتی ہیں جن کی دعوت تمام انبیاء و رسل برابر دیتے آئے ہیں۔ اس لئے یہ ماننے بغیر چارہ نہیں کہ انرجی مخلوق و مجعول ہے۔

کیا خدا اس بات پر قادر ہے کہ وہ عدم سے کوئی چیز پیدا کر دے؟ قرآن مجید اس کا جواب اثبات میں دیتا ہے: انما امرہ اذا ارادشیاً ان یقول لہ کن فیکون (یٰسین: 82) ''اس کا حکم یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کر لیتا ہے تو کہتا ہے کہ ہو جا اور وہ (موجود فی الخارج) ہو جاتی ہے۔'' اس آیت کے مطابق حق تعالیٰ کی تخلیق کا مادہ اعدام ہیں۔ انہی اعدام پر جب اس کا حکم منطبق ہوتا ہے تو شے مطلوب وجود خارجی کے قالب میں آناً فاناً ڈھل جاتی ہے۔ صوفیہ اس بات کے منکر ہیں۔ ابن عربی نے صاف لکھا ہے کہ اعدام کسی چیز کا مادہ نہیں بن سکتے ہیں۔ بے شک عدم کا جو تصور ہمارے ذہن میں ہے اس کے لحاظ سے وہ تخلیق اشیاء کا مادہ نہیں بن سکتا ہے، لیکن حق تعالیٰ کے ناقابل تصور علم و قدرت کے تناظر میں دیکھیں تو اعدام کا مادہ تخلیق بننا کچھ بھی مشکل نہیں ہے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام بغیر باپ کے پیدا ہوئے۔ سوال یہ ہے کہ ان کا تخم حیات حضرت مریم کے شکم میں کہاں سے آیا؟ یہی وہ نازک مقام ہے جہاں پوری عیسائی دنیا نے فکری ٹھوکر کھائی اور ان کے علماء و عوام دونوں شرک میں مبتلا ہوئے۔ عیسائی علماء نے گمان کر لیا کہ چونکہ حضرت عیسیٰ کی علت تخلیق کوئی مادی شے نہیں ہے اس لئے یقیناً وہ خود حق تعالیٰ ہے جو حضرت مریم کے شکم میں حلول کر گیا۔ اسی لئے تو عیسائیوں کا ایک طبقہ حضرت مریم کو خدا کی ماں کہتا ہے (استغفر اللہ)

حق تعالیٰ کے علم و قدرت کا صحیح تصور نہ ہونے کی وجہ سے ہی اس باطل اعتقاد کو راہ مل گئی۔ اگر عیسائی علماء اس بات پر اعتقاد رکھتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ جب چاہے عدم سے کسی چیز کو پیدا کر سکتا ہے کہ اس کی تخلیق کی راہ میں مادی اسباب حائل نہیں تو وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش کی غلط تاویل نہ کرتے چنانچہ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے: (ان مثل عیسیٰ عنداللہ کمثل ادم خلقہ من تراب ثم قال لہ کن فیکون (آل عمران-59) ''اللہ کے نزدیک عیسیٰ کی مثال آدم کی مثال کی طرح ہے۔ اس نے اسے مٹی سے بنایا پھر کہا کہ ہو جا اور وہ ہو گیا۔''

عدم سے وجود کی تخلیق قرآن مجید کی متعدد دوسری آیات سے بھی ثابت ہے۔ حضرت زکریا کی بیوی بانجھ تھیں اور وہ خود بھی کبرسنی کی منزل میں تھے۔ جب انہیں اولاد کی خوشخبری دی گئی تو حیرت سے کہا: رَبِّ انی یکون لی غلام و کانت امراتی عاقرا و قدبلغت من الکبر عتیا (مریم:9) ''اے رب! میرے یہاں لڑکا کیسے ہوسکتا ہے جب کہ میری بیوی بانجھ ہے اور میں خود بوڑھا ہو چکا ہوں۔'' فرمایا گیا: قال کذالک قال ربک هو علی هین و قد خلقتک قبل و لم تک شیا (مریم:9) ''فرشتے نے کہا اسی طرح ہوگا، تمہارے رب نے فرمایا ہے کہ یہ میرے لئے نہایت آسان ہے اور اس سے پہلے میں تجھے پیدا کر چکا ہوں جب کہ تو کچھ بھی نہ تھا (یعنی درجہ عدم میں تھا)'' خود حضرت انسان کے ذکر میں فرمایا گیا ہے: او لا یذکر الانسان انا خلقناہ من قبل و لم یک شیئا (مریم:67) ''اور کیا انسان اس امر پر دھیان نہیں دیتا کہ ہم اس کو اس سے پہلے پیدا کر چکے ہیں جب کہ وہ نیست تھا۔''

ان وجوہ سے ماننا ہوگا کہ انرجی جو مادہ تخلیق عالم ہے اس کا صدور حق تعالیٰ سے نہیں ہوا ہے بلکہ یہ مخلوق ہے اور اس کا مادہ تخلیق عدم ہے۔ البتہ اس انرجی کے اندر حق تعالیٰ کی ایک تجلی جسے ہم تجلی علم کہہ سکتے ہیں ضرور موجود ہے اور یہی تجلی تخلیق وتدبیر عالم کی ذمہ دار ہے۔ اس کی دلیل یہ آیت قرآنی ہے: و ان اللہ قداحاط بکل شی علما (الطلاق:20) ''بیشک اللہ نے ہر چیز کا احاطہ اپنے علم کے ذریعہ کر رکھا ہے۔''

اس آیت سے قطعیت کے ساتھ معلوم ہوگیا کہ حق تعالیٰ اور اس کی مخلوقات میں جو نسبت قائم ہے وہ نسبت علمیہ ہے۔ مجدد الف ثانی اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:[24]

> ''تعجب ہے کہ صوفیہ بعض ذاتی نسبت کو مثل احاطہ اور معیت کے ثابت کرتے ہیں اور ساتھ ہی اس بات کے معترف ہیں کہ ذات سے تمام نسبتیں مسلوب ہیں حتیٰ کہ صفات ذاتیہ کا بھی سلب ظاہر کرتے ہیں حالانکہ یہ تناقض ہے اور اس تناقض کو دفع کرنے کے لئے ذات میں مراتب کا ثابت کرنا فلسفی کی تحقیقات کی طرح بے جا تکلف ہے۔ صحیح کشف والے بزرگ ذات حق کو بسیط حقیقی کے سوا کچھ نہیں جانتے اور اس کے سوا جو کچھ ہے اسماء میں داخل گنتے ہیں۔
>
> اس مضمون کی تحقیق کے لئے ایک مثال بیان کرتا ہوں۔ مثلاً اگر کوئی عالم جو کسی بڑے فن کا جاننے والا ہے، چاہے کہ اپنے پوشیدہ کمالات کو ظاہر کرے اور حرفوں اور آوازوں کو ایجاد کرے تاکہ ان کے پردے میں ان کمالات کو ظاہر کرے تو اس صورت میں دلالت کرنے والے حرفوں اور آوازوں کو ان میں پوشیدہ معنوں کے ساتھ اس کے سوا اور کوئی نسبت نہیں کہ یہ حروف اور آوازیں ان پوشیدہ

معنوں کے مظہر اور در پردہ کمالات کے آئینے ہیں۔ حرفوں اور آوازوں کو ان مخفی معانی کا عین کہنا کچھ معنی نہیں رکھتا۔ اسی طرح اس صورت میں احاطہ اور معیت کا حکم لگانا نامناسب ہے۔ معانی اسی طرح اپنی مخزونہ حالت پر ہیں، ان معانی کی ذات وصفات میں کسی قسم کا تغیر وتبدل واقع نہیں ہوا، چونکہ معانی اور حروف و اصوات و آلہ کے درمیان ایک قسم کی دالیت اور مدلولیت کی نسبت ثابت ہے تو اس سے کچھ زائد معنی خیال میں نہیں آتے لیکن حقیقت میں وہ پوشیدہ معانی ان زائد معنوں سے پاک وصاف ہیں اس مسئلہ میں ہمارا جو اعتقاد ہے وہ یہ ہے کہ مظہر اور آئینہ کمال ہونے کے سوا اور کسی امر زائد مثل اتحاد و عینیت و معیت و احاطہ کا ثابت کرنا سکر کے باعث ہے۔ حق تعالیٰ کی ذات مناسبت سے معرا و مبرا ہے، ماللتراب ورب الارباب: چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔"

عملی جائزہ

علمی تنقید کے بعد اب ہم اس نظریہ کا عملی نقطہ نظر سے جائزہ لیں گے۔ اس نظریہ کو صحیح مان لینے کی صورت میں جو نتائج برآمد ہوتے ہیں وہ اس درجہ خطرناک ہیں کہ کوئی صاحب ایمان ایک لحہ کے لیے بھی ان کو قبول نہیں کر سکتا، ہم ان نتائج کو بالترتیب پیش کرتے ہیں۔

(1) اس نظریے سے شرک کا دروازہ کھلتا ہے، وحدت الوجود کے نظریہ کے مطابق جیسا کہ بتکرار بیان ہو چکا ہے، عالم میں ذات حق ہے کیونکہ وجود دونوں میں مشترک ہے اور وجود حقیقی ایک ہے اس لئے کسی بھی موجود مثلاً سورج، چاند وغیرہ کی پرستش کو غلط نہیں کہا جا سکتا کیونکہ یہ سورج اور چاند کی پرستش نہیں بلکہ اس ذات واجب الوجود کی پرستش ہے جو ان موجودات کے پردے میں ان کا عین بن کر موجود ہے۔ ویدانتیوں (ہندو ارباب تصوف) کا یہی مسلک ہے اور ہندوؤں کی اکثریت اس پر عمل پیرا ہے جیسا کہ ماخذ وحدت الوجود کی بحث میں تفصیل کے ساتھ بتایا جا چکا ہے۔

اس نظریئے کو مان لینے کی صورت میں کفر و اسلام اور کعبہ و بت خانہ کی تفریق ختم ہو جاتی ہے۔ بطور ثبوت ہم ابن عربی کی کتاب "فصوص الحکم" سے چند اقتباسات پیش کرتے ہیں:[25]

(1) "عارفین جو حقیقت نفس الامری سے واقف ہیں ان صور کی عبادت سے انکار ظاہر کریں گے کیونکہ ان کے مرتبہ علم و معرفت کا اقتضاء ہے کہ حکم رسول کی

تابعداری کریں۔

وہ رسول پر ایمان لائے ہیں، اسی وجہ سے ان کو مومنین کہتے ہیں۔ اس کے باوجود وہ یہ بھی خوب سمجھتے ہیں کہ ان نادانوں نے دراصل ان صور واعیان کی پوجا نہیں کی بلکہ اللہ ہی کی عبادت کی ہے۔ ان بتوں کے ضمن میں اور یہ سلطان تجلی کا تقاضا ہے۔ عرفان تجلیات کو اصنام کے اندر سے دیکھتے ہیں اور نادان جس کو تجلیان کا علم نہیں، انکار کرتا ہے۔ نبی و رسول اور ان کے وارث حال جو عارف کامل ہیں، نادانوں سے اس حقیقت کو چھپاتے ہیں۔"

(2) "ہارون علیہ السلام نے ہر چند گوسالہ پرستوں کو زبان سے منع فرمایا مگر قہر و غلبہ و فعل سے اس لئے منع نہ کر سکے جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام نے کیا، کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا ایک تماشا تھا جو وجود خارجی میں ظاہر ہوا کہ ہر صورت میں گو کہ زائل و باطل ہونے والی تھی، عبادت ہو رہی تھی اور پوجنے والے نادانی ہی سے سہی مگر معبود سمجھ کر پوج رہے تھے۔ آخر باقی باقی رہے گا اور فانی فنا ہو کر رہے گا۔[26]"

(3) "موسیٰ علیہ السلام بہ نسبت ہارون کے حقیقت نفس الامری سے زیادہ واقف تھے۔ موسی علیہ السلام جانتے تھے کہ گوسالہ پرستوں نے حقیقت میں کس کی پرستش کی ہے۔ وہ جانتے تھے کہ اس کا حکم ازلی ہے کہ تم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو، خدا جس شے کا حکم دیتا ہے وہ کر رہتا ہے..... صورتوں کو بقا و دوام کب ہے۔ موسیٰ علیہ السلام نے جلا دینے میں جلدی کی ورنہ گوسالہ کی صورت تو جانے والی ہی تھی۔ موسیٰ علیہ السلام پر غیرت نے غلبہ کیا اس لئے اسے جلا دیا پھر اس کی راکھ دریا میں بہادی اور سامری سے فرمایا: "انظر الی الھک" اپنے معبود کو دیکھ یہ متنبہ کرنے کے لئے فرمایا حالانکہ وہ جانتے تھے کہ یہ بھی جلوہ گاہ الوہیت میں سے ایک جلوہ گاہ ہے۔[27]"

(4) "آدمی دوسروں کے اعتقادی معبود کی مذمت کرتا ہے۔ اگر منصف مزاج ہوتا تو مذمت نہ کرتا مگر معبود خاص کا عابد ہمیشہ جاہل رہتا ہے۔ وہ دوسروں پر اعتراض کرتا ہے اپنے عقیدے کے خلاف ہونے کی وجہ سے۔ اگر وہ جنید کے اس قول کو سمجھتا: لون الماء لون اناهه "پانی کا رنگ برتن کے رنگ کے مطابق

ہوتا ہے۔'' تو ہر معتقد کے معبود خیالی کو بھی تسلیم کر لینا اور ہر صورت میں حق کو جانتا۔''[28]

سطور بالا میں بنی اسرائیل کی گوسالہ پرستی کی جو توجیہ ابن عربی نے کی ہے اسے کفر و زندقہ کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے جس بت پرستی کی وجہ سے بنی اسرائیل پر اللہ کا غضب نازل ہوا اور موسیٰ علیہ السلام کے حکم سے ہزاروں لوگ جو اس بت پرستی میں براہ راست ملوث تھے، قتل کیے گئے وہ ابن عربی کے فرمان کے مطابق بت پرستی ہی نہ تھی اور موسیٰ علیہ السلام نے اس واقعہ پر جس ردعمل کا مظاہرہ کیا وہ ان کی افتاد طبع کا نتیجہ تھا۔ وہ خوب جانتے تھے کہ سامری کا بت بھی جلوہ گاہ الوہیت میں سے ایک جلوہ گاہ ہے'' لیکن محض جوش غیرت کی وجہ سے انہوں نے غیظ و غضب کا اظہار کیا اور سامری کے بت کو جلا کر دریا میں بہا دیا۔ (نعوذ باللہ)

اس توجیہ کا اطلاق لازمی طور پر دوسرے انبیاء و رسل کی تعلیمات پر بھی ہوگا اور ماننا ہوگا کہ انہوں نے اصنام پرستی کی جو مذمت کی وہ صرف دکھاوے کے لئے تھی۔ وہ اس امر سے باخبر تھے کہ اصنام میں بھی جلوہ حق موجود ہے لیکن نادانوں (یعنی اپنے متبعین) سے اس حقیقت کو چھپاتے تھے (استغفر اللہ) انبیاء کی تعلیمات اور ان کے پیغمبرانہ مشن کے ساتھ اس سے بڑا تمسخر و استہزاء اور کیا ہو سکتا ہے۔

ابن عربی کے مذکورہ خیال نے بعد کے صوفیہ پر بہت گہرے اثرات چھوڑے ہیں ان کے بعد بھی صوفیہ کے ایک بڑے طبقہ میں کعبہ و بت خانہ کی عدم تفریق کا رجحان مقبول ہو رہا ہے، مثلاً ایک ہندی صوفی حاجی سید وارث علی شاہ کا درج ذیل ارشاد ملاحظہ فرمائیں۔[29]

''ہمارے یہاں مجوسی اور عیسائی سب برابر ہیں، کوئی برا نہیں۔ جب خدا آسمان پر نہیں ہے بلکہ ہم میں تم میں چھپ کر سب کو دھوکہ میں ڈال دیا ہے تو بس ایک صورت پکڑ لے خدا مل جائے گا، آسمان پر کیا ہے۔''

اس ''بصیرت افروز ارشاد'' کو سن کر اہل مجلس میں سے ایک صاحب نے جن کا نام حاجی اوگھٹ شاہ وارثی تھا، سید وارث علی شاہ کی جانب اشارہ کر کے عرض کیا کہ یہی صورت پکڑ لے، فرمایا: ''نہیں کوئی صورت بھی۔ جب سب ایک ہیں تو یہ اور وہ کیا، سب میں خدا ہے کوئی صورت ہو''[30] اس مجلس میں یہ بھی ارشاد ہوا ''مسجد، مندر اور گرجا میں جہاں جائے سوائے ایک نشان کے اور کچھ نہ دیکھے۔''[31]

اس بارے میں بعض اردو شعرا کے تخیل کی نادرہ کاریاں بھی ملاحظہ ہوں۔[32]

بے وجہ نہیں دلکشی صورت باطل   باطل میں بھی ہے حق کا تماشا مرے آگے
مسجد میں رہو تو تم کو میں جانتا ہوں   مندر میں چھپو تو تم کو میں جانتا ہوں
جس رنگ میں آؤ کچھ نہیں ہے پردا   اس ناز و ادا سے تم کو پہچانتا ہوں

صوفیہ اور شعراء کے مذکورہ خیالات خود بتاتے ہیں کہ یہ لوگ قرآن مجید کی تعلیم سے کس قدر بے گانہ تھے۔ قرآن مجید نے صاف لفظوں میں بتایا ہے کہ موجودات کی حیثیت مخلوق کی اور حق تعالیٰ کی حیثیت ان کے خالق کی ہے اور ظاہر ہے کہ خالق اور مخلوق باعتبار حیثیت و حقیقت ایک نہیں ہو سکتے ہیں۔ موجودات یا مظاہر کی پرستش دراصل مخلوق کی پرستش ہے۔ اگر وہ خالق کی پرستش ہوتی تو اللہ تعالیٰ مشرکین سے یہ نہ کہتا:

لا تسجدو اللشمس و لاللقمر واسجدوا الله الذی خلقہن

(حٰم السجدہ:27)

''سورج اور چاند کو سجدہ نہ کرو بلکہ اس اللہ کو سجدہ کرو جس نے انہیں بنایا ہے۔''

اس سلسلے میں مجدد الف ثانی نے نہایت عمدہ بحث کی ہے، فرماتے ہیں:[33]

''اگر حقیقت میں ایک ہی موجود ہوتا اور اس کے سوا سب اس کے ظہورات ہوتے اور اس کے ماسوا کی عبادت اس کی عبادت ہوتی جیسا کہ ان لوگوں نے گمان کیا ہے تو پھر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیم مبالغہ اور تاکید کے ساتھ ان کی پرستش سے کیوں منع کرتے اور ان کی پرستش پر دائمی عذاب کیوں مرتب کرتے اور ان کے پجاریوں کو خدا کا دشمن کیوں کہتے۔ جب تک لوگوں کو ان کی غلطی پر اطلاع نہ بخشیں ''عینیت'' کی وجہ سے جو جہالت ان میں پیدا ہو گئی ہے دور نہیں ہوتی۔''

(2) وحدت الوجود کے نظریہ کے مطابق ہر شے میں جس میں انسان بھی شامل ہے، حق کا ظہور ہوا ہے لیکن کچھ خاص انسانوں میں اس کا ظہور کامل طور پر ہوتا ہے۔ ہندوؤں میں عقیدہ تجسم یا عقیدہ اوتار (Incarnation) اسی خیال کا مظہر ہے چنانچہ وہ رام اور کرشن کو بھگوان کا اوتار مانتے ہیں اور ان کی پرستش کرتے ہیں۔ عیسائیوں نے بھی اس مشرکہ عقیدہ کی پیروی کی اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ کا ظہور جسدی قرار دیا۔ وحدت الوجود کے قائلین بھی اس معاملہ میں کسی سے پیچھے نہیں ہیں۔ ان کا بھی یہی خیال ہے کہ انبیاء و رسل اور اولیاء وہ ہستیاں ہیں جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ خود کو ظاہر کرتا ہے۔ ابن عربی لکھتے ہیں۔[34]

''تجلی اعظم شان الوہیت ہے جس کے مظاہر انسان ہائے جزئی ہیں۔ انسان ہائے جزئی میں بھی بعض مظہر ناقص ہیں۔ ہر زمانے میں صرف ایک ہی مظہر تام ہوتا ہے جس کو غوث یا قطب زماں کہتے ہیں۔''

اس غوث اور قطب زماں کا اس کائنات میں جو مقام و مرتبہ ہے اس کے متعلق ابن عربی فرماتے ہیں:[35]

''اسمائے الٰہی کی معرفت اوران کی نسبت سے عالم میں تصرف نصیب ہوتا ہے۔ بس یہ معرفت سلیمان علیہ السلام کو بھی حاصل تھی بلکہ سلیمان علیہ السلام نے جو دعا کی تھی: رب هب لی ملکا لاینبغی لاحدمن بعدی ''میرے پروردگار! مجھے ایسی بادشاہی عطا کر کہ میرے بعد پھر کسی کو حاصل نہ ہو'' وہ بادشاہ، وہ ملک اصل میں یہی معرفت اسمائے الٰہی ہے۔ کیا ایسی حکومت کسی کو سلیمان کے سوا ملی ہی نہیں۔ قطب وقت، غوث زمانہ تو تمام عالم کا شہنشاہ اور حاکم علی الاطلاق ہوتا ہے۔ اسی میں تجلی اعظم رہتی ہے۔''

ابن عربی خود قطبیت کی اس صفت سے بہرہ ور تھے جیسا کہ انہوں نے لکھا ہے:[35]

''جب اللہ تعالیٰ نے آدم سے لے کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام انبیاء و رسل صلوٰۃ اللہ علیہم اجمعین کے ذوات مجھے دکھا دیئے تو میں ایک مقام ومشہد میں قائم کیا گیا تھا۔ اس جماعت انبیاء میں سے کسی نے مجھ سے گفتگو نہ کی مگر ہود علیہ السلام نے تمام انبیاء کے جمع ہونے کی وجہ بیان کی کہ شیخ ابن العربی کو قطبیت کی مبارک باد دیں۔''

حاجی سید وارث علی شاہ کا یہ قول ہم نقل کر چکے ہیں کہ ''ہم میں تم میں چھپ کر اس نے سب کو دھوکہ میں ڈال دیا ہے۔'' اس قول کی وضاحت کرتے ہوئے ان کے مرید خاص شیخ فضل حسین صدیقی وارثی نے لکھا ہے:[36]

''یہ امر مسلم ہے کہ انسان کی ذات میں جیسا ظہور خداوندی ہے ایسا کسی شے میں نہیں ہے اسی وجہ سے اشرف المخلوقات ہے۔ حضرت سیدنا غوث الثقلین کے الہامات میں ہے کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے جیسا میرا ظہور انسان کی ذات میں ہے ویسا کسی میں نہیں۔ حضرت مولانا ابوالحسن خرقانی ''ان الله خلق ادم علی صورته'' کی شرح میں فرماتے ہیں کہ خداوند عالم کو جب اپنی صفات کا ظاہر کرنا منظور ہوا تو عالم کو عرصہ ظہور میں لایا اور جب اپنا ظہور منظور ہوا تو آدم کی تخلیق فرمائی۔''

بعض شعراء نے تو کھل کر اپنے اشعار میں اس باطل عقیدہ کا اظہار کیا ہے:

وہی جو مستوی عرش تھا خدا ہو کر	اتر پڑا ہے مدینے میں مصطفیٰ ہو کر
منظور تھا ظہور سے حضرت کے	بندے بھی تو دیکھ لیں خدا کی صورت[37]

یہ ہے کچھ خاص انسانوں میں حق کے ظہور تام کی حقیقت۔ ماننا ہوگا کہ مسلمانوں میں اولیاء پرستی کی بیماری وحدت الوجودی نظریے کی دین ہے۔ ظہور تام کے تصور کے تحت ہی اولیاء واقطاب کی حکم رانی عالم اسباب پر تسلیم کی گئی ہے اور انہیں قاضی الحاجات اور مشکل کشا قرار دیا گیا ہے۔ نتیجے کے طور پر جاہل اور خوش عقیدہ مسلمانوں کی جبین ہائے عقیدت ان کے سامنے خم ہوگئیں اور آج تک ان کے مقابر ومشاہد پر ختم ہو رہی ہیں:

افحسب الذین کفروا ان یتخذوا عبادی من دونی اولیاء انا اعتدنا جھنم للکفرین نزلاo (کہف:102)

کیا پھر بھی منکرین حق نے یہ گمان کر رکھا ہے کہ مجھ کو چھوڑ کر میرے بندوں کو اپنا کارساز بنالیں (اور میں ان سے کوئی مواخذہ نہ کروں) ہم نے منکرین حق کی دعوت کے لئے جہنم تیار کر رکھا ہے۔

(3) یہ نظریہ ارشاد خداوندی ''و للہ الا سماء الحسنیٰ'' (اعراف:180) کی تکذیب کرتا ہے۔ وحدت الوجود کے نظریہ کے مطابق انسان کے تمام افعال دراصل خدا کے افعال ہیں اس لئے کہ اس کے سوا یہاں کسی اور کا وجود ہی نہیں ہے۔ وہی فاعل حقیقی ہے لیکن سوال پیدا ہوا کہ انسان سے ضلالت وشر کے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان کا مصدر کون ہے؟ اس مشکل کے ازالہ کے لئے صوفیہ کو کہنا پڑا کہ اللہ تعالیٰ کی ایک صفت اضلال بھی ہے۔ اس خیال کے مطابق قتل وخوں ریزی، زنا، چوری اور دیگر برے اعمال اسی صفت اضلال کے مظہر ہیں (نعوذ باللہ)

ملفوظات شیخ امداد اللہ (مہاجر مکی) میں توحید وجودی کی وضاحت میں ایک تمثیل بیان کی گئی ہے کہ کسی گرو کا چیلا توحید وجودی میں مستغرق تھا۔ اسی طرف ایک فیل بدمست چلا آرہا تھا اور اس کا فیل بان پکارتا جاتا تھا کہ ہاتھی مست ہے، میرے قابو میں نہیں ہے۔ لوگوں نے چیلے کو سمجھایا مگر وہ نہ مانا اور راستہ سے نہ ہٹا اور کہا کہ یہ وہی تو ہے اور میں بھی وہی ہوں، خدا کو خدا سے کیا ڈر (استغفر اللہ) آخر ہاتھی نے اسے مار ڈالا۔ جب اس کے گرو کو واقعہ کی خبر ہوئی تو اس نے ملامت کی اور کہا کہ چیلا نادان تھا۔ اس نے ہاتھی کو جو مظہر مضل تھا دیکھا اور فیل بان کو جو مظہر ہادی تھا نہ دیکھا ہادی ومضل اوپر تلے جمع تھے: گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی [38]

دیکھا آپ نے یہ نظریہ انسان کو کفر وزندقہ کی خوفناک وادی میں کس طرح گھسیٹے لئے پھرتا ہے اور اللہ کے باب میں کیا کیا نازیبا کلمات زبان سے نکلواتا ہے۔ بھلا کون شخص بقید ہوش کہہ سکتا ہے کہ جو ذات منبع نور اور خیر مطلق ہے اس سے افعال بد کا حدوث بھی ممکن ہے۔

(4) اس نظریہ سے استخفاف عبادت لازم آتا ہے۔ چنانچہ بعض صوفیہ کے نزدیک اس کا ترک سالک کے کامل ہونے کی دلیل ہے۔ مشہور ایرانی صوفی ابوسعید (1049ء-967ء) کے ملفوظات میں ہے کہ ان کے نزدیک

شریعت کی پابندی اہل سلوک کے لئے ضروری ہے لیکن جب وہ منزل پر پہنچ جائیں تو ایک غیر ضروری چیز ہے۔ مشہور ہے کہ وہ اپنے مریدوں کو حج سے منع کرتے تھے اور کہتے تھے کہ وہ تو محض پتھر کا ایک گھر ہے۔[39] ایک دفعہ ان کے درویش وجد و رقص میں مصروف تھے کہ اذان کی آواز آئی لیکن انہوں نے درویشوں کا رقص جاری رہنے دیا اور کہا کہ تمہاری نماز یہی ہے۔[40]

ایک شاعر کی یہ ہفوات بھی ملاحظہ فرمائیں۔[41]

لا تحسب بالصلٰوۃ والصوم تنال قربا و دنوامن جمال و جلال

فارق ظلم الطبع و کن متحداً باللہ والاکل دعو اک محال

''یہ نہ سمجھ کہ نماز اور روزہ کے ذریعہ جمال و جلال کا قرب حاصل کر سکتے ہو۔
طبیعت کی تاریکی کو دور کر اور اللہ کے ساتھ متحد ہو جا ورنہ تیرا ہر دعویٰ محال ہے۔''

اس خیال کے برخلاف قرآن مجید کی تعلیم ہے کہ: قد افلح المومنون الذین ھم فی صلوتھم خٰشعون (مومنون:201) ''وہ مومن کامیابی سے ہمکنار ہوئے جو اپنی نمازوں میں خاشع ہیں۔'' قرآن مجید میں عبادت ہی کو انسان کی تخلیق کی غرض و غایت قرار دیا گیا ہے: وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون ''ہم نے انسان اور جن کو صرف عبادت کے لئے بنایا ہے۔'' اور اللہ کے ذکر کا ذریعہ بھی نماز ہی کو قرار دیا گیا ہے: واقم الصلٰوۃ لذکری (طہٰ:14) ''میری یاد کے لئے نماز قائم کرو۔'' رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جن سے زیادہ خدا کا محبوب، متقی اور عابد دوسرا کون ہو سکتا ہے، اس کثرت سے نمازیں پڑھا کرتے تھے کہ پائے مبارک میں ورم آ جاتا تھا۔[42]

نماز ہی کو آپ نے اپنی آنکھوں کی ٹھنڈک بتایا[43] لیکن ان سب تعلیمات کے باوجود یہ کہنا کہ نماز خدا کے قرب کا ذریعہ نہیں ہے[44] اور یہ کہ وہ صرف سالکین غیر کامل کے لئے ہے، قرآن مجید اور پیغمبر اسلام کی کھلی ہوئی تحقیر و تکذیب ہے اور ایسا شخص دائرہ اسلام سے خارج ہے۔[45]

(5) اس نظریہ سے اللہ کی عظمت و تقدس پر حرف آتا ہے۔ تلمسانی کے متعلق روایت ہے کہ ایک وہ ایک مردہ کتے کے پاس سے گزرا تو اس کے شاگرد نے کہا: ھذا ایضاًمن اللہ؟ ''کیا یہ بھی اللہ ہی سے ہے؟'' اس نے کہا: تم خارج عنہ ''پھر کیا اس سے خارج ہے۔'' ایک بار کسی نے کتے کو مارا تو اس نے کہا: لاتر کضہ فانہ منہ ''اس کو لات نہ مارو۔ یہ بھی اسی سے ہے۔''[46]

(6) اس نظریہ سے بداخلاقی کو فروغ ملتا ہے، امرد پرستی اور حسن پرستی جیسے افعال معیوب نہیں رہ جاتے، شائم امدادیہ میں ہے کہ عورت مظہر حق ہے اس لئے اسے دیکھنا چاہئے، خود انہی کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں[47]

''عورت مظہر مرد کی ہے اور مرد مظہر حق ہے، عورت آئینہ مرد اور مرد آئینہ حق۔''

پس عورت مظہر و آئینۂ حق تعالیٰ ہے اور اس میں جمال ایزدی ظاہر و نمایاں ہے اسے ملاحظہ کرنا چاہئے۔"

مذکورہ خیال غالباً امام وحدت الوجود محی الدین ابن عربی کی کتاب "فصوص الحکم" سے لیا گیا ہے۔ ابن عربی نے لکھا ہے۔[48]

اگر خود میں حق کو دیکھے اس نظر سے کہ عورت اس سے پیدا ہوئی ہے تو یہ فاعل میں مشاہدہ حق ہے۔ اگر حق کو خود میں دیکھے اور اپنی فرع یعنی عورت کی صورت کا خیال نہ رہے تو اس وقت مرد منفعل اور حق تعالیٰ فاعل و متصرف بالواسطہ ہے۔ غرضیکہ مرد کا حق کو عورت میں مشاہدہ کرنا اتم و اکمل ہے[49] اسی لئے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیویوں سے محبت کی کیونکہ عورت میں شہود کامل طور پر ہوتا ہے کیونکہ حق تعالیٰ مواد سے مجرد ہو کر کبھی مشاہدہ نہیں کیا جاتا کیونکہ اس اعتبار سے وہ تمام جہاں سے مستغنی ہے جب حق تعالیٰ کا مادہ سے پاک ہو کر مشاہدہ ہوسکتا ہے تو صرف مادہ میں تو عورتوں میں شہود کامل ہوتا ہے۔"

ایک دوسرے مقام پر ارشاد فرماتے ہیں:[50]

"جو شخص اپنی بیویوں سے سچی محبت کرے تو وہ خدا ہی کی محبت ہے اور جو صرف شہوت طبعی کی غرض سے محبت کرے تو اس کو اس محبت کا صحیح علم نہیں ہے۔ وہ ایک قسم کا حیوان ہے جو سرور از محبت سے ناواقف ہے۔[51] اس کی محبت صورت بے روح ہے۔ اگر چہ یہ صورت نفس الامر میں جاندار ہے مگر اس جاہل کو کیا معلوم ہو گا جو اپنی بیوی کے پاس آتا ہے یا کسی اور عورت کے پاس صرف شہوت رانی اور لذت یابی کی خاطر مگر وہ نہیں جانتا کہ یہ طلب کس کی ہے، یہ شوق کس کے لئے ہے، یہ اپنے حال سے اتنا ہی جاہل ہے، ناواقف ہے جتنا اس کا غیر اس کے حال سے ناواقف ہے۔ جب تک وہ اپنے منہ سے نہ کہے اور اس کے غیر کو علم نہ ہو او نادان! سمجھ، منبع الوجود حقیقت عشق ہی مرد میں محبت اور عورت میں محبوب بن کر نمایاں ہے۔"[52] استغفر اللہ۔

اوپر ہم نے تلمسانی کا ذکر کیا ہے۔ اس کے نزدیک ماں، لڑکی اور اجنبیہ سے نکاح یکساں حیثیت رکھتا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ ہمارے یہاں کوئی شے حرام نہیں ہے۔[53]

گذشتہ صفحات میں ہم نے وحدت الوجود کے جن عملی اثرات و نتائج کی تفصیلات پیش کی ہیں ان کی

روشنی میں ہر منصف مزاج شخص یہی کہے گا کہ یہ نظریہ سراسر باطل ہے۔ کوئی صحیح الایمان مسلمان کسی حال میں بھی اس کی حمایت نہیں کرسکتا کیونکہ اس حمایت کے معنی کفر و زندقہ کی حمایت کے ہوں گے۔[54] جو لوگ ابن عربی کی ''خرافات'' کو سرّ توحید کہتے ہیں وہ توحید کا منہ چڑھاتے ہیں اور قرآن مجید کی توحیدی تعلیمات کے ساتھ ٹھٹا کرتے ہیں۔ اسلام کے بدترین دشمن یہی لوگ ہیں۔[55]

وحدت الوجود اور قرآن مجید

اکثر صوفیہ کا خیال ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ قرآن مجید سے ثابت ہے۔ ان کے علاوہ بہت سے علماء ظاہر بھی جو فلسفیانہ مذاق رکھتے تھے اس خیال کے حامی رہے ہیں۔[56] علامہ شبلی نعمانی جن کا شمار علماء ظاہر اور متکلمین اسلام میں ہوتا ہے اس سلسلے میں لکھتے ہیں:[57]

> ''حقیقت یہ ہے کہ وحدت الوجود کے بغیر چارہ نہیں۔ اس مسئلے کے لئے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کر لینا چاہئے۔ 1۔ خدا قدیم ہے۔ 2۔ قدیم حادث کی علت نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ علت و معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے۔ اس لئے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا اور عالم حادث ہے۔ 3۔ اب نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا عالم کی کسی چیز کی علت نہیں ہوسکتا ہے اور چونکہ عالم حادث ہے اس لئے اس کی علت نہیں ہوسکتا۔ اس اعتراض سے بچنے کے لئے ارباب ظاہر نے یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ خدا کا ارادہ یا اس کا تعلق حادث ہے اس لئے وہ عالم کی علت ہے لیکن سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ خدا کا ارادہ یا ارادہ کے تعلق کی علت کیا ہے کیونکہ جب ارادہ یا اس کا تعلق حادث ہے تو وہ علت کا محتاج ہوگا اور ضرور ہے کہ یہ علت بھی حادث ہو کیونکہ حادث کی علت حادث ہی ہوتی ہے اور چونکہ علت حادث ہے تو اس کے لئے بھی علت کی ضرورت ہے۔ اب اگر یہ سلسلہ غیر النہایت چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے جس سے متکلمین اور ارباب ظاہر کو انکار ہے اور اگر کسی علت پر ختم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علت قدیم ہو کیونکہ حادث ہوگی تو پھر سلسلہ آگے بڑھے گا۔ قدیم ہونے کی حالت میں لازم آئے گا کہ قدیم حادث کی علت ہو اور یہ پہلے ہی باطل ثابت ہو چکا ہے اس بنا پر تین صورتوں سے چارہ نہیں۔ 1- عالم قدیم اور ازلی ہے اور باوجود اس کے خدا کا پیدا

کیا ہوا ہے لیکن جب خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو وہ ازلی چیزوں میں سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کہنا ترجیح بلا مرجح ہے 2-عالم قدیم ہے اور کوئی اس کا خالق نہیں، یہ ملحدوں اور دہریوں کا مذہب ہے۔3-عالم قدیم ہے لیکن وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جداگانہ چیزیں ہیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔غرض فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآن اس کے خلاف ہیں لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں۔قرآن مجید میں بکثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن، اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے: ''ھو الاول والاخرو الظاھر و الباطن.''

علامہ شبلی نعمانی نے وحدت الوجود کی تائید میں جس قرآنی آیت کو پیش کیا ہے اس پر تفصیلی گفتگو ہم آگے کریں گے، لیکن اس سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کی نظر قرآن حکیم کے نظم کلام پر نہ تھی ورنہ وہ اس آیت کو وحدت الوجود کی تائید میں ہرگز پیش نہ کرتے۔

حواشی

1- مجدد الف ثانی، مکتوبات، دفتر اول مکتوب نمبر 31۔
2- قوت القلوب ج 1 ص 142۔
3- امام ابن قیم الجوزیہ، مدارج السالکین۔ج اول ص 147۔
4- ابو نصر سراج طوسی، کتاب اللمع ص 31۔
5- قرآن مجید میں تخلیق انسانی کے مختلف مراحل کا ذکر متعدد آیات میں ہے، ملاحظہ ہو سورہ مومنون: 14۔
6- التعرف لمذھب اھل التصوف ص 63
7- امام غزالی، مشکاۃ الانوار۔ص 19۔
8- مکتوبات، دفتر اول، مکتوب نمبر 42۔
9- ایضاً، 43۔
10- ایضاً۔

-11 پروفیسر یوسف سلیم چشتی، شرح دیوان غالب ص 213

-12 امام ابن تیمیہ، حقیقۃ مذہب الاتحادیین ص 6۔

-13 حقیقۃ مذہب الاتحادیین ص 6۔

-14 ایضاً ص 16، 7۔

-15 ایضاً ص 14۔

-16 ایضاً

-17 ایضاً ص 15۔

-18 ایضاً ص 24، 25

-19 ایضاً ص 26۔

-20 شیخ الاسلام ابن تیمیہ، العبودیہ ص 18، 19۔

-21 مکتوبات، دفتر اول مکتوب نمبر 100۔

-22-23- دونوں ابن عربی کی تصنیفات ہیں۔

-24 علامہ حمید الدین فراہی، التکمیل الی اصول التاویل۔

-25 ان کے الفاظ ہیں: و منهم طائفة من المتصوفة فكلموا في العقائد باولون القرآن الى ظنونهم لجهلهم بالعربية ولجقيقة هذا الدين ويزعمون انهم أعرف بالقرآن و اسراره و تجدامثلة ذالک في كلام ابن عربي.

-26 مکتوبات دفتر اول مکتوب نمبر 115۔

-27 فصوص الحکم ص 390، 391۔

-28 ایضاً ص 387۔

-29 ایضاً ص 384، 385۔

-30 ایضاً

-31 مشکوٰۃ حقانیت المعروف معارف وارثیہ مرتبہ مولوی شیخ فضل حسین وارثی 72، 73۔

-32 مشکوٰۃ حقانیت ص 73۔

-33 ایضاً۔

-34 ان اشعار کو "فصوص الحکم" کے مترجم نے نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو ص 63۔

-35 مکتوبات دفتر اول مکتوب نمبر 272۔

-36 فصوص الحکم ص 10۔

-37 ایضاً ص 289۔

-38 ایضاً ص 175۔

-39 مشکوٰۃ حقانیت ص 73۔

-40 اس حدیث پر مفصل بحث "وحدت الوجود اور حدیث" کے عنوان سے آگے ملے گی۔

-41 اس شعر کو "فصوص الحکم" کے مترجم نے نقل کیا ہے، دیکھیں ص 429۔

-42 شمائم امدادیہ ص107۔ مزید دیکھیں فصوص الحکم ص415۔

-43 اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا (آل عمران:97) ''لوگوں میں سے جو آدمی بھی اس گھر (خانہ کعبہ) تک جانے کی طاقت رکھتا ہے اس پر اللہ واسطے وہاں تک جانا یعنی حج فرض ہے۔''

-44 لیگسی آف اسلام ص220۔

-45 امام ابن تیمیہ، الحج النقلیہ والعقلیہ ص5۔

-46 صحابہ اس حالت کو دیکھ کر عرض کرتے اے اللہ کے رسولؐ! آپ اس قدر مشقت کیوں اٹھاتے ہیں کہ آپ کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف ہو چکے ہیں۔ آپ فرماتے: کیا میں اللہ کا شکر گزار بندہ نہ بنوں (شمائل ترمذی)

-47 جعلت قرة عيني في الصلوٰة (نسائی)

-48 ارشاد ربانی ہے: واسجدو اقترب (علق) ''سجدہ کر اور قریب ہو جا۔'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی ہے: ''بندہ سجدہ کی حالت میں اپنے رب سے زیادہ قریب ہوتا ہے۔''

-49 الحجج النقليه و العقليه ص18۔

یہ خیال مشہور یونانی فلسفی فیثا غورث کی طرف منسوب ہے۔ برٹرینڈرسل نے لکھا ہے: One, They say, he (Pythagoras) was passing by when a dog was being ill treated, "stop, he said, do not hit. it is the soul of a friend.

''ایک بار جب وہ (فیثا غورث) کہیں سے گزر رہا تھا تو اس نے دیکھا کہ ایک کتے کیساتھ برا سلوک کیا جا رہا ہے۔ اس نے کہا ''رک جاؤ، اسے نہ مارو، یہ ایک دوست کی روح ہے۔''

دوست سے مراد حق تعالیٰ ہے، لیکن بعض اصحاب علم کا خیال ہے کہ اس سے انسان مراد ہے۔

-50 شمائم امدادیہ (حاجی امداد اللہ) ص107۔

-51 فصوص الحکم ص420۔

-52 یہ نفس آمارہ نہیں بول رہا ہے تو پھر کون ہے۔

-53 ابن عربی، فصوص الحکم 421،422۔

-54 ابن عربی جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے، ایک ایرانی لڑکی سے عشق کرتے تھے اور عشقیہ غزلیں کہتے تھے، جب اعتراض ہوا تو کہا کہ میں اس لڑکی کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا عاشق ہوں، اس میں حق تعالیٰ کا جلوہ دیکھتا ہوں۔

''لوگوں کو اتنا تو صحیح معلوم ہوا ہے کہ میں عاشق ہوں مگر انہیں کیا معلوم کہ میں کس کا عاشق ہوں۔''

-55 ابوفلاح عبدالحئی بن عماد حنبلی، شذرات الذہب ج5 ص/ 412

اسی فاجر کے بارے میں ابن تیمیہ نے ایک ثقہ راوی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جب انہوں نے اس کی تحریروں کو پڑھ کر اس سے کہا کہ یہ تو قرآن وسنت کے خلاف ہے تو اس نے کہا کہ قرآن مجید میں توحید نہیں ہے اس میں تو سب کا سب شرک ہے، توحید تو صرف ہمارے کلام میں ہے (القرآن كله شرک ليس فيه التوحيد و انما التوحيد في كلامنا)

دیکھیں: حقيقه مذهب الاتحاد بين (من وسائل شيخ الاسلام ابن تيميه) الجزء الرابع، ص35 دشذرات الذهب، ج5 ص312

-56 بعض جدید تعلیم یافتہ لوگ بھی یہی خیال رکھتے ہیں، پروفیسر محمد حبیب لکھتے ہیں:

"صوفیہ اپنے معتقدات کی بنیاد صرف قرآن مجید کو ٹھہراتے ہیں۔قرآن کی متصوفانہ تفسیر ہمیں اس قدر بالغ نظر ضرور کر سکتی ہے کہ ہم وضعیت اور سخن سازی کی ان گتھیوں سے بلند ہو سکیں جن میں ملاؤں کے ایک طبقہ نے اس کو الجھا دیا ہے۔قرآن کی جو تشریح تصوف پیش کرتا ہے وہ عقلیت پر مبنی ہونے کے ساتھ ساتھ انسانی نقطہ نگاہ لئے ہوئے ہے۔اس میں ایک وسعت ہے، اس کا رخ کائنات کی طرف ہے، اس کا لہجہ آفاقی ہے شاید قرآن کی صحیح ترین تفسیر یہی ہے۔"

(تعارف، تاریخ مشائخ چشت (مرتبہ) پروفیسر خلیق احمد نظامی ص29 مزید دیکھیں: فلسفہ عجم، علامہ اقبال ص148)

5- مولانا شبلی نعمانی، سوانح مولانا روم ص99

فلسفہ وجودیت اور سارتر

ڈاکٹر اسلم انصاری

وجودیت کے لفظ سے میں اپنے زمانہ طالب علمی میں آشنا ہوا، چونکہ میں فلسفے کا طالب علم تھا اور مجھے بالائے نصاب فلسفے کی بڑی بڑی کتابیں قبل از وقت پڑھ لینے کا شوق تھا، اس لئے میں وجودیت کی اصطلاح اور اس کی چند نامکمل تعریفات سے بھی واقف ہو گیا، لیکن یہ بہت ابتدائی معلومات تھیں۔ یونیورسٹی کے زمانے میں مجھے اس کے بارے میں کچھ زیادہ آگاہی حاصل ہوئی اور میں وجودی افکار میں غیر معمولی دلچسپی لینے لگا، سارتر کا نام میرے لئے ایک طلسماتی کشش کا باعث بن گیا اور میں نے سارتر کی کتاب ''وجود و عدم'' (Being and Nothingness) کو پڑھنے کی کوششیں شروع کر دیں، لیکن مجھے اعتراف ہے کہ یہ کوششیں بہت قبل از وقت تھیں، اس زمانے میں میں نے فلسفے کے بعض لائق اساتذہ کے ''وجودیت'' کے موضوع پر لیکچر بھی سنے۔ بالخصوص فلسفے کے مشہور استاد سی اے قادر نے پنجاب یونیورسٹی کے سینٹ ہال میں اس موضوع پر جو خصوصی لیکچر دیئے وہ میں نے باقاعدگی کے ساتھ اٹینڈ کئے، ان لیکچرز کے نوٹس لیے اور وجودیت کے بنیادی افکار کو سمجھنے کی کوشش کی (بعد ازاں سی اے قادر نے اس موضوع پر کچھ مقالات بھی کتابچوں کی صورت میں شائع کئے، جو میں نے اہتمام سے حاصل کئے اور پڑھے)۔ اسی طرح میں نے وقتاً فوقتاً اپنے بعض اساتذہ سے بھی اس سلسلے میں تبادلہ خیال کیا اور ان سے استفادہ کیا، پروفیسر عزیز بٹ صاحب سے میں نے وجودی فکر میں صورتحال (Situation) کے تصور کو سمجھنے کی کوشش کی، اس سے قبل زمانہ طالب علمی میں میں نے پروفیسر مقبول عزیز سے بھی تبادلہ خیال کیا، جو اس وقت گورنمنٹ کالج لاہور میں انگریزی کے استاد تھے اور مجھے ملتان کے حوالے سے جانتے تھے۔ مرحوم پروفیسر سید وزیر الحسن عابدی فارسی زبان و ادب کے علامہ تھے، لیکن دانش کی جس سطح پر تھے اس کے حوالے سے ان سے اس فلسفیانہ موضوع پر بھی بہت سی گفتگوئیں رہیں۔ ایک کتاب جو وجودی افکار کو سمجھنے میں بہت اہمیت کی حامل ہے، بلیک ہیم کی ''چھ وجودی مفکرین'' (Six Existentialist Thinkers) ہے۔ آنے والے کئی سالوں کے

لئے میرے لئے ایک Manual کا درجہ اختیار کرگئی۔ اس اثناء میں میں نے بارہا طویل اور مختصر وقفوں سے سارتر اور اس کی تحریروں کو سمجھنے کی کوشش کی، ان کا سوانحی خود تجزیہ ''الفاظ'' (words) مختلف اوقات میں میرے مطالعہ میں رہا۔ علاوہ ازیں سارتر کی کتاب "Transcendence in Ego" کے علاوہ "Existentialism and Human Emotions" بہت دیر تک میرے زیر مطالعہ رہیں اور ان کی کتاب "Being and Nothingness" بالخصوص بار بار میری توجہ مبذول کرتی رہی۔ ان مطالعات میں طویل وقفے بھی آتے رہے اور فلسفے کی کچھ اور تحریکیں اور جہتیں بھی میری توجہ کا مرکز بنتی رہیں تاہم میں کہہ سکتا ہوں کہ جدید فلسفے میں وجودیت ایک ایسی فکری تحریک تھی جو ہمیشہ میری توجہ کا مرکز بنتی رہی۔ سارتر کا آخری تصنیفی کارنامہ ان کی ضخیم کتاب "Critique of Dialectical Reason" یعنی ''عقل جدلیاتی پر انتقاد'' ہے، اگرچہ بعض اہل نظر کے نزدیک یہ ایک بہت اہم کتاب ہے، تاہم اسے Being & Nothingness جیسی شہرت اور مقبولیت حاصل نہیں ہوسکی۔ ذیل میں وجودیت اور سارتر کے حوالے سے بعض بنیادی باتیں پیش کی جارہی ہیں۔

فلسفہ وجودیت (Existentialism) عصر حاضر کی ایک بہت بڑی فکری تحریک ہے جس نے ادب اور فلسفہ کے علاوہ دوسرے فنون لطیفہ کو بھی متاثر کیا ہے۔ اگرچہ فلسفے میں کلاسیکیت کے علم بردار مفکروں، نقادوں اور مورخوں نے وجودیت کو باقاعدہ فلسفہ تسلیم کرنے سے انکار کردیا ہے، برٹرینڈ رسل نے تاریخ فلسفہ لکھتے ہوئے وجودیت کو چنداں درخور اعتناء نہیں سمجھا، لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ وجودیت دوسری جنگ عظیم کے دوران ایک موثر اور عالمگیر طرز فکر کی حیثیت اختیار کرچکی تھی۔ ''تاریخ فلسفہ'' کے مصنف ولیم ایس سہالی یاں کے خیال میں وجودیت ایک فلسفیانہ تحریک، مظہریت (Phenomenology) کی کوکھ سے پھوٹی، تاہم اس کی اساس ڈنمارک کے فلسفی سورین کرکے گارڈ کے خیال پر استوار کی گئی۔ وجودی فکر کے نقادوں، شارحوں اور مورخوں نے اس بات پر بہت زور دیا ہے کہ وجودیت کو فلسفے کا کوئی باقاعدہ دبستان قرار دینا غلط ہوگا۔[1] اس لئے کہ وجودیت جن وجودی مفکروں کے افکار وخیالات سے عبارت ہے، ان میں سے ہر ایک کی فکر منفرد اور ذاتی ہے۔ تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اپنی انفرادی خصوصیات کے باوجود ان وجودی مفکرین کے فکر میں ایک داخلی ربط بھی موجود ہے۔ وجودیت کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ ''وجود کا فلسفہ''[2] اس لئے کہ یہ کلاسیکی فلسفے کے برعکس فرد کے ذاتی تجزیہ وجود کو بیان کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ وجودیت، وجود کی فکری تعمیمات (Generalizations) سے انکار کرتی ہے۔ یہ ایک طرح سے قدیم ہو یا جدید، فلسفے کے خلاف ردعمل ہے، اس لئے کہ اپنی تمام تر وسعتوں کے باوجود تعمیمات اور تجریدات کے سوا کچھ بھی نہیں۔ برگساں کے بقول ''زندگی کی قامت پر فلسفے کی قبا کبھی راست نہیں آتی۔''[3] وجودیت کے نقادوں کا خیال ہے کہ وجودی فکر کے آثار مشہور جرمن فلسفی نطشے کے ہاں بھی ملتے ہیں کیونکہ وہ تمام قدیم فکری اسالیب اور منطقی معیاروں کو رد کرتا ہے۔ جن وجودی

مفکرین کے افکار وخیالات کو مجموعی طور پر وجودیت کہا جاتا ہے وہ نطشے کے علاوہ یہ ہیں: سورین کیر کے گارڈ، کارل جسپر، گیبریئل مارسل، مارٹن ہائیڈیگر اور ژاں پال سارتر۔ ان میں سے ہر ایک کا وجودیت میں اپنا ایک نقطہ نظر اور وجود کی اپنی ایک تشریح ہے۔ تاہم عصر حاضر میں جس وجودی مفکر کے افکار وجودیت کے مترادف ہو گئے ہیں، وہ ژاں پال سارتر ہی ہے، جس کی کتاب "وجود و عدم" کو وجودیاتی فکر کا ایک شاہکار تسلیم کیا گیا ہے۔ سارتر عصر حاضر میں وجودی فکر کا انتھک شارح اور علمبردار رہا ہے۔ اس کی تحریروں کی ضخامت کے پیش نظر اسے سب سے بڑا وجودی مفکر بھی قرار دیا جاسکتا ہے، اس کی تحریروں نے کسی نہ کسی رنگ میں نوجوان نسلوں کو متاثر کیا ہے اور اس کی فکر کو جدید مغربی فکر کا نقطہ عروج بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔

وجودیت پر ایک نظر

اس سے پیشتر کہ ہم سارتر کے وجودی افکار کا مطالعہ کریں، فلسفہ وجودیت کے بعض اساسی تصورات پر ایک اجمالی نظر ڈالنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

وجودیت، وجود (Being) کا فلسفہ ہے، جو قدیم فلسفیانہ مفاہیم کو رد کرتا ہے کیونکہ وہ (قدیم فلسفے) وجود کے بارے میں انسان کی سوچ کو تو ظاہر کرتے ہیں، لیکن خود وجود کو بیان نہیں کرتے۔ وجودیت کے نقطہ نظر سے وجود محض ذاتی تجربے ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ وجودیت کا نچوڑ اس مقولے یا Dictum پر ہے۔ "وجود جوہر پر مقدم ہے۔" (Existence precedes Essence) اس مقولے کا مفہوم یہ ہے کہ منطقی طور پر انسان کے کسی بھی تجربے کی تعلیل (Rationalization) کا آغاز انسان کے موضوعی (Subjective) تجربے ہی سے ہوتا ہے۔ وجودیت کا دعویٰ ہے کہ موجود ہونے سے پہلے کوئی اور چیز موجود نہیں ہے۔ یہ بظاہر ایک لایعنی سی بات لگتی ہے لیکن اس سے مقصود تمام مابعد الطبیعاتی نظاموں کی تردید ہے جو وجود کی تشریح کسی ماورائی تصور سے کرتے ہیں، مثلاً ذہن (Mind)، شعور (Cnsciousness)، خیال (Idea) یا وجود مطلق (Absolute Being) یا انائے مطلق (Absolute Ego) یعنی مابعد الطبیعاتی مفکرین کے نزدیک پہلے ذہن، شعور، خیال یا وجود مطلق تھا یا انائے مطلق تھی جس نے اپنے آپ کو کائنات کی کثرت اور انسانی وجود میں ظاہر کیا۔ وجودی مفکرین اس طرح کے ہر مابعد الطبیعاتی خیال کو شدت سے رد کرتے ہیں ان کا خیال ہے کہ "تقدم صرف وجود ہی کو حاصل ہے۔" اس پر ان خیالات کا مزید اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ موجود ہونے کا عمل ہی ایک ایسا عمل ہے جس سے انسان فوری طور پر اور براہ راست آگاہ ہوتا ہے۔ قدیم مابعد الطبیعیات کہتی تھی کہ "خیال کو مادے پر تقدم حاصل ہے" قدیم دنیا میں افلاطون اور جدید دنیا میں ہیگل اسی نقطہ نظر کے بہت بڑے حامی تھے،

وجودیت کا دعویٰ اس کے برعکس یہ ہے کہ وجود پہلے ہے اور اس کی عقلی تعلیل بعد میں وجود میں آتی ہے۔ اس خیال سے ایک اور نتیجہ بھی برآمد کیا جاتا ہے کہ چونکہ کائنات کا کوئی وجودیاتی ماقبل (Ontological Ground) نہیں ہے اس لئے کوئی چیز بھی پہلے سے طے شدہ (Pre-determined) نہیں ہے، لہٰذا انسان ہر اعتبار سے آزاد ہے، مطلق اور غیر مشروط پر آزاد۔ اس لئے اسے ہر لحہ انتخاب کا مرحلہ درپیش ہے اور چونکہ ہر نیا انتخاب۔ ایک طرح سے اندھیرے میں چھلانگ لگانے کے مترادف ہے اس لئے سارتر کے الفاظ میں انسان آزاد رہنے (ہونے) پر مقہور ہے (Man is condemned to be Free) وجودیت انسان کی تنہائی کا فلسفہ ہے کیونکہ یہ انسان کو کائنات اور فلسفے سے الگ کر کے دیکھنے اور سمجھنے کی ایک کوشش ہے، اس لئے وجودیت میں انسان کے لئے بظاہر کوئی تسلی نہیں ہے، وجودیت کو کوئی نصب العین فراہم نہیں کرتی جس کے سہارے انسان اپنی زندگی کو بامعنی بنا سکے۔ وجودیت کے نزدیک بامعنی ہے ہی نہیں، اس لئے مجموعی طور پر یہ ایک فلسفہ یاس (Philosophy of Despair) ہے۔ تاہم یہ بیسویں صدی کا سب سے اہم فکری رویہ رہا ہے اور اس میں انسان کو وجود کے معنی سمجھنے کے لئے ایک یکسر نیا ذہنی سروسامان فراہم کیا ہے، اس لئے اس کی اہمیت کو کسی طرح بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اور چونکہ وجودی مفکرین میں سارتر نے سب سے زیادہ فروغ پایا ہے اس لئے سارتر کی فکر کا مطالعہ کئی اعتبار سے اہم اور ضروری ہے۔

سارتر اور اس کا فلسفہ وجودیت

فرانسیسی فلسفی، ناول نگار، ڈراما نگار، افسانہ نویس معاشرتی مفکر ژاں پال سارتر 1905ء میں فرانس میں پیدا ہوا، ابتدائی طور پر فلسفہ کا متعلم رہا، برلن میں بھی تعلیم پائی، اس نے French Lycees میں بھی پڑھایا۔ دوسری جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد اس کا مشغلہ صرف لکھنا رہا، ایک فلسفی کی حیثیت سے سارتر، ہسرل اور ہائیڈیگر سے بہت متاثر ہوا، اس نے اپنی نظریات کی بنیاد ملحدانہ فکر پر رکھی، نیز یہ کہ اس نے اپنے فلسفے کے لئے وجودیت کی اصطلاح خود استعمال نہیں کی بلکہ وہ اسے فلسفہ مظہریت کی ایک شاخ کہتا رہا، اس کی شہرہ آفاق کتاب 'وجود و عدم' Being and Nothingness کا ذیلی عنوان بھی یہ تھا A Phenomenological Essay on Ontology یعنی فلسفہ کون پر ایک مظہریاتی مقالہ، لیکن جب نقادوں اور پڑھنے والوں نے اس کے نظریات کو مسلسل وجودیت کہنا شروع کیا تو اس نے سکوت اختیار کیا اور اب نہ صرف یہ کہ وہ ایک وجودی مفکر کی حیثیت سے جانا جاتا ہے، بلکہ سب سے بڑے وجودی مفکر کے طور بھی۔ 'وجود و عدم' اس نے دوسری جنگ عظیم کے دوران یعنی 1943ء میں لکھی۔ اس دوران اس نے اور بھی بہت

کچھ لکھا البتہ 1964ء میں لکھی جانے والی اس کی خودنوشت سوانح ''الفاظ'' کو بھی غیر معمولی پذیرائی اور شہرت ملی۔ اس نے اپنی تحریروں میں جن نفسیاتی نظریات کا پرچار کیا تھا اپنی خودنوشت سوانح میں ان کا اطلاق اپنی ذات پر بھی کیا، یعنی ''الفاظ'' اس کا اپنا تجزیہ نفس ہے فلسفہ وجودیت کی روشنی میں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب بہت حد تک فرائیڈئین نفسیات کی ترجمانی کرتی ہے، بہرحال یوں تو اس کتاب کے بہت سے حصے دلچسپ اور قابل حوالہ ہیں، تاہم ایک جملے سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس نے اپنے بارے میں کیا انداز اختیار کیا ہوگا، وہ لکھتا ہے: ''میری ماں کہتی ہے کہ میں دس ماہ کا بچہ تھا اور تنور میں زیادہ دیر تک پک کر دوسرے بچوں کی نسبت زیادہ خستہ اور چمکیلا ہو گیا تھا۔'' اس کی خودنوشت بعض بے حد جسارت آمیز خیالات کا مجموعہ ہے۔

سارتر کے فلسفہ وجودیت کے بنیادی اجزا یا عناصر

سارتر کی تمام تر فلسفیانہ تحریریں، اصطلاحات سے مملو ہیں جو ظاہر ہے کہ سب کی سب فرانسیسی میں ہیں۔ اس کی یہ تمام تحریریں ہم تک انگریزی کے توسط سے پہنچی ہیں، ان سب اصطلاحات کا ترجمہ شاید اردو میں ابھی تک نہ ہو سکا ہو، گو تنقیدی اور فلسفیانہ تحریروں کے قاری کے لئے زیادہ تر اصطلاحیں مانوس ہو چکی ہیں اس کے باوجود سارتر کے فکر کی تفہیم میں اصطلاحات کی تفہیم اور ان کے تراجم کا مسئلہ ابھی تک موجود ہے، ان اصطلاحات کو جب اردو میں ترجمہ کیا جاتا ہے تو بظاہر یہ لگتا ہے کہ ایسی یا اس سے ملتی جلتی اصطلاحات ہمارے مشرقی فلسفیانہ اور صوفیانہ نظاموں میں بھی موجود ہیں، اس لئے ہر قدم پر خلط مبحث کا اندیشہ موجود رہتا ہے۔ غرض سارتر کے بعض بنیادی افکار کو ہم ذیل میں بیان کرنے کی سعی کرتے ہیں۔

1- اولیں بات تو یہی ہے کہ وجود جوہر پر مقدم ہے۔ جو کچھ ہے وجود ہے، اس سے پہلے اس کے کسی وجودیاتی (Ontological) ظرف کو تلاش کرنا بے سود ہے، انسان وہی کچھ ہے جو وہ اپنے آپ کو بناتا ہے، اس کے سوا وہ اور کچھ بھی نہیں ہو سکتا اور چونکہ وجود جوہر پر مقدم ہے، اس لئے ہم ایک ہی وقت میں موجود بھی ہوتے ہیں اور اپنے آپ کو متشکل بھی کرتے ہیں۔ انسان کا یہی مقصد ہے جو آج کی دنیا کے لئے اہم ہے، چنانچہ سارتر کے نزدیک ہماری ذمہ داری ہماری توقعات سے کہیں زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ اس لئے کہ یہ تمام انسانیت کو شامل ہے۔ اس بات کو وہ ایک مثال سے واضح کرتا ہے: ''اگر میں ایک مزدور ہوں اور ایک کمیونسٹ بن جانے کے مقابلے میں ایک مسیحی مزدوروں کی انجمن میں شامل ہونے کا فیصلہ کرتا ہوں اور اس حیثیت سے میں دنیا پر یہ ظاہر کرتا ہوں کہ انسان کے لئے بہترین عمل رہبانیت ہے اور یہ کہ انسان کی بادشاہت اس دنیا کی چیز نہیں ہے تو ایسا کہتے ہوئے میں صرف اپنا معاملہ نہیں نمٹا رہا بلکہ میں پوری انسانیت کے لئے ''رہبانیت'' کو منزل قرار دے رہا

ہوں، لہٰذا میرے عمل نے پوری انسانیت کو متاثر کیا ہے۔''

2- انتخاب اقدار کا سر چشمہ ہے۔ اگرچہ اقدار (Values) خارجی طور پر موجود نہیں ہے، لیکن کسی بھی معاملے میں انسان کا ایک خاص انتخاب کہ اس نے دوسرے امکانات کے مقابلے میں ایک خاص امکان کو کیوں اختیار کیا، اس کے عمل کو قدر عطا کرتا ہے۔ دنیا کا کوئی بھی انسان ہمیں انتخاب کے معاملے میں مجبور نہیں کرسکتا اس طرح کوئی بھی شخص یہ طے نہیں کرسکتا کہ اسے ماقبلیاتی طور پر (A Priori) کون سا طرزِ عمل اختیار کرنا چاہئے۔ سارتر کے الفاظ میں: ''اگر اقدار مبہم ہیں اور اتنی تعمیماتی ہیں کہ ہمارے مخصوص حال پر ان کا آسانی سے اطلاق نہیں ہوتا تو ہمارے لئے یہی ایک راستہ رہ جاتا ہے کہ ہم اپنی جبلتوں پر بھروسہ کریں۔'' گویا قدر (Value) انتخاب کی فعلیت ہے، اس کا سبب نہیں۔

سارتر کا ایک بہت اہم خیال یہ ہے کہ انسان کو ہر حال میں اس صورتحال کو فخر کے ساتھ قبول کرنا چاہئے جس میں وہ اپنے آپ کو فوری طور پر پاتا ہے۔ سارتر کی ایک عبارت کا انگریزی ترجمہ نقل کیا جاتا ہے:

"He must assume the situation with the proud consciousness of being the author of it, for the very worst disadvanages or the worst threats which can endanger my person have meaning only in and through my projects and it is on the ground of the engagement which I am that they appear. It is therefore senseless to think of complaining since nothing foreign has decided what we feel, what we live or what we are." (۴)

یعنی اسے چاہئے کہ وہ کسی بھی صورتحال کو اس فخر کے ساتھ قبول کرے کہ وہ ہی اس صورتحال کا مصنف ہے۔ اس لئے کہ اس صورتحال کے بدترین عواقب بھی صرف اسی صورت میں معنی دیتے ہیں کہ وہ میرے ذریعے ظاہر ہورہے ہیں۔ اس لئے شکوہ کرنا بے سود ہے کیونکہ کوئی بھی چیز میری ذات سے باہر نہیں آئی، ہر چیز میرے اندر کی تخلیق ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سارتر کے خیالات میں ایک طرح کی صوفیانہ سریت پیدا ہو جاتی ہے۔ بہر حال سارتر کے نزدیک ''ذمہ داری'' ہماری آزادی کا ایک منطقی نتیجہ ہے۔ ہمارے اعمال کے نتیجے میں جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے وہ انسانی (Human) ہے، دنیا میں کوئی بھی چیز جو انسانوں کو پیش آئے غیر انسانی (Non-Human) نہیں ہوسکتی۔ کوئی بھی صورتحال جس میں مَیں ہوں وہ ''میری'' ہے کیونکہ یہ میرے بارے میں میرے آزادانہ انتخاب کی ایک تصویر ہے۔ گویا ہر صورتحال میری ہی علامت (Symbol) ہے۔ چنانچہ زندگی میں ''حادثہ'' (غیر متوقع صورتحال) کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ ہر وہ صورتحال جو مجھے درپیش ہو، میری صورتحال

ہے، خواہ وہ جنگ ہو، یا کوئی دوسری معاشرتی صورتحال۔"[5]

3-عالمگیر انسانی صورتحال (Universal Human Condition) اگرچہ کوئی آفاقی جوہر موجود نہیں ہے جو مختلف انسانی افراد کو کسی ایک انسانی فطرت کے ساتھ مربوط کرے، کیونکہ "انسانی فطرت" نامی کوئی چیز خارجی طور پر موجود نہیں ہے۔ تاہم خارجی طور پر ایک ایسی چیز ضرور موجود ہے جسے سارتر "عالمگیر انسانی صورتحال" کی اصطلاح کے ذریعے بیان کرتا ہے۔ اگر ایک چینی، ایک امریکہ کی بات سمجھ سکتا ہے تو یہ اس لئے نہیں کہ دونوں کسی مزعومہ "انسانی فطرت" کے رشتے میں بندھے ہوئے ہیں بلکہ اس لئے کہ دونوں عالمگیر انسانی صورتحال میں موجود ہیں۔ "انسان کی آفاقیت یا عالمگیری (Universality) کوئی عطا کردہ چیز نہیں ہے بلکہ یہ متشکل کی جارہی ہے۔ میں اپنے آپ کا انتخاب کر کے اس آفاقیت کو بنا رہا ہوں، میں اس آفاقیت کی تعمیر کر رہا ہوں کسی دوسرے انسان کی صورت پذیری (Configuration) کو کہتے ہوئے، چاہے وہ کسی زمانے میں زندہ رہا ہو، ہر شخص اپنی تعبیر کرتا ہے ایک خاص طرز کی انسانیت کی تعبیر کرتے ہوئے، "Each man realizes himself by realizing a type of mankind"

4-سارتر کے فلسفے میں مَیں (انا) اور دوسرے (Other) کے رشتے پر بھی بہت بحث کی گئی ہے، دوسرا جو میرے سامنے موجود ہے، میرے لئے ایک موضوع (Subject) نہیں بلکہ ایک معروض (شے Object) ہے، انسان کے لئے سب سے اہم بات یہ بھی ہے کہ وہ دوسروں کی نظر میں ایک شے کی حیثیت سے آنے سے گریزاں رہتا ہے، انسان کی کوشش ہوتی ہے کہ وہ یا تو دوسرے (Other) کو اپنے آپ میں ضم کر لے یا اسے ایک شے بنا ڈالے، اس لئے انسان مسلسل نفرت اور محبت کرتا رہتا ہے۔ محبت میں میں دوسرے انسان کی "آزادی" پر تسلط پا کر اسے اپنے آپ میں ضم کر لینا چاہتا ہوں اس لئے کہ یہ "دوسرے" کی "آزادی" ہی ہے جو اسے مجھ سے جدا کرتی ہے۔ اس مسئلے کی تشریح میں بھی سارتر نے بے حد باریک بینی سے کام لیا ہے اور محبت کے فلسفے کی بے حد فلسفیانہ بلکہ وجودیاتی تعبیر پیش کی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہم محبت کے عمل کو وجود کی مصدقہ بنیادوں کے لئے استعمال کرتے ہیں اور محبت کے ذریعے اپنی تکمیل کرتے ہیں۔

5-سارتر کے وجودیاتی افکار میں ایک وجودیاتی نظریہ علم بھی موجود ہے، جس کا تعلق شعور کی تشریح کے ساتھ ہے، اس لئے کہ علم کے نام پر جس چیز تک ہماری رسائی ہے وہ "خاص موضوعیت" کی اقلیم (Pure Domain of Subjectivity) ہے اور اس حوالے سے ہمیں جو بھی علم حاصل ہوتا ہے اس پر ہماری موضوعیت کی گہری چھاپ ہوتی ہے۔ یہی صورتحال زبان کی بھی ہے کہ یہ قوانین سے نہیں بلکہ استعمال سے وجود میں آتی ہے۔

6-تشویش (Anguish)، واماندگی (Abandonment) اور ناامیدی (Despair) وجود کا

لازمی حصہ ہیں۔ واماندگی یا بے چارگی کا مفہوم یہ ہے کہ کسی بھی صورتحال میں ہو، انسان کو اپنے بارے میں خود ہی فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔ کوئی اور شخص کلی طور پر ہماری (Situation) کو نہیں سمجھ سکتا کیونکہ وہ اس سے باہر رہ کر اسے دیکھ رہا ہے، اس لئے ہر صورتحال میں حقیقی فیصلہ ہمیں خود ہی کرنا پڑتا ہے۔ ناامیدی، چونکہ وجودی تجربے میں کوئی چیز پہلے سے متعین نہیں ہے اس لئے ہم نہیں کہہ سکتے کہ ہمارے کسی بھی عمل کا انجام کیا ہوگا، دوسرے الفاظ میں ہمیں اپنے کسی عمل سے کسی قسم کی کوئی امید وابستہ نہیں کرنی چاہئے۔

7-انسان اور سوسائٹی کا تغیر: سارتر کے افکار میں سوسائٹی میں تبدیلی لانے کے عمل کے بارے میں بہت سے وجودی دلائل موجود ہیں، اس کے ایک مقالے میں ایک پیرا ایسا ہے جو اس موضوع پر اس کے تمام دلائل کا نچوڑ ہے، اس پیرے کا انگریزی ترجمہ یہ ہے:

"A being contingent, injustifiable, but free, completely plunged into a society which oppresses him but capable of transcending that society by his efforts to change it, that is what the revolutionary man claims to be. Idealism mystifies him in that it binds him with its already given myth and values. It masks his power of inventing his own paths. But materialism also mystifies him of his freedom. The revolutionary philosophy must be a philosophy of transcendence." (A Philosophy of Transcendence)

ایک ایسا وجود (انسان) جو یکسر امکانی اور ناقابل توجیہ ہے، تاہم آزاد ہے، ایک ایسی سوسائٹی میں پھینک دیا گیا ہے جو اس پر حاوی اور قاہر ہے، ایسا ہی وجود اس سوسائٹی سے ماورا ہو سکتا ہے، اس کو تبدیل کرنے کی سعی میں۔ یہ وہ تصور ہے جس کا ادعا انقلابی انسان کرتا ہے (لیکن) مثالیت پسندی اس کو الجھا دیتی ہے، اس لئے کہ یہ اس کو پہلے ہی سے حقوق اور اقدار عطا کر دیتی ہے۔ مثالیت پسندی اس کی اپنا راستہ خود بنانے کی طاقت پر پردہ ڈال دیتی ہے لیکن مادیت بھی اسے الجھا دیتی ہے، اس سے اس کی آزادی چھین کر، انقلابی فلسفے کو (بالآخر) ایک ماورائیت کا فلسفہ بھی ہونا چاہئے۔

سارتر نے ''وجود و علامت'' کو اس جملے پر ختم کیا ہے کہ ''انسان ایک بے سود جذبہ ہے۔'' (Man is a useless Passion) انسان اپنے لئے وجود میں آتا ہے اور کائنات کو بھی وجود میں لاتا ہے، اپنے لئے۔ اپنے آپ کو مسلسل علیحدہ کرتے ہوئے اور اپنے آپ کو متشکل (Project) کرتے ہوئے، یہ انسان کی تقدیر ہے، انسان کو کوئی چیز اس کے اپنے آپ سے بچا نہیں سکتی۔ اس لئے انسان کو ہر حال میں اپنی ذمہ داری قبول

کر لینی چاہئے۔ مختصر یہ کہ سارتر کے نزدیک:

1-انسان ناقابل توجیہ ہے، اس کی ہستی ان معنوں میں امکانی ہے کہ نہ اس نے خود اور نہ کسی دانش مطلق نے اسے پیدا کیا ہے۔

2-ہر اجتماعی نظام کو کسی دوسرے نظام میں تحویل کیا جاسکتا ہے۔

3- کسی بھی سوسائٹی کا نظام اقدار اس سوسائٹی کے ڈھانچے کو ظاہر کرتا ہے اور اس سوسائٹی کو محفوظ رکھنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔

4-ہر اجتماعی نظام کو کسی ناموجود اجتماعی نظام میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ ان معنوں میں کہ انسان اپنے معاشرے سے ماورا ہونا چاہتا ہے۔

حرف استدراک

اگرچہ سارتر کا فلسفہ وجودیت ہماری خود شعوری میں اضافہ کرتا ہے، لیکن یہ عام طور پر الفاظ و اصطلاحات کا ایک گورکھ دھندا ہے جس سے نکلنا آسان نہیں، اگرچہ سارتر نے انتخاب اور ذمہ داری کے تصورات کے ذریعے انسان کی اخلاقی ذمہ داریوں کو تسلیم کیا ہے لیکن وہ انہیں اخلاقی ذمہ داریاں نہیں بلکہ وجودی ذمہ داریاں قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کو جو کچھ بھی کرنا چاہئے بغیر کسی امید اور بغیر کسی صلے کی خواہش کے کرنا چاہئے۔ یہ تصور بہت حد تک کانٹ (Kant) کے اخلاقی تصور (Categorial Imperative) کے قریب آجاتا ہے لیکن سارتر کی بے خدا وجودیت میں کسی اخلاقی تصور کی گنجائش نہیں، یہ فلسفہ ہمیں وجود کی داخلیت سے تو روشناس کراتا ہے، لیکن وجود پر کسی اخلاقی روشنی کے دریچے وا نہیں کرتا۔ اپنے سارے استدلال میں یہ مایوسی کا فلسفہ ہے جو زندگی کی ہر صورتحال کو قبول کرتے چلے جانے کی تلقین کرتا ہے۔ (اگرچہ اس تصور کو سارتر نے معاشرتی تغیر کے تصور کے ذریعے متوازن کرنے کی بہت کوشش کی ہے) بعض دلائل کی روشنی میں وجودیت کی ایک رجائی تعبیر بھی ممکن ہے، اس لئے کہ اس میں مسلسل عمل اور اپنے آپ کو عمل کے ذریعے دریافت کرنے پر زور ہے۔ اسی طرح وجودیت میں خدا کے انکار کی ایک تعبیر یہ بھی کی جاتی ہے کہ وجودیت محض خدا کے وجود کا انکار نہیں، بلکہ اس بات کا اعلان ہے کہ اگر خدا ہے بھی تو وجودی نقطہ نظر سے اس کے ہونے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ سارتر نے ادب اور فلسفے میں انتخاب، ذمہ داری، بیگانگی اور عہد (Commitment) جیسی اصطلاحات کو رواج دیا۔

وجودیت کے اثرات ادب پر

کہا جاتا ہے کہ روسی ناول نگار دوستوفسکی وہ ناول نگار ہے جس نے فلسفہ وجودیت کے وجود میں آنے سے پہلے ہی ادب میں وجودی افکار کو پیش کیا، اس کے ناول ''زیر زمین کے اشارات'' "Notes from Underground" کو وجودی فکر کی بنیاد قرار دیا جاتا ہے۔ اسی طرح نطشے کی ''بقول زرتشت'' کو بھی وجود فکر کا سرچشمہ قرار دیا جاتا ہے۔ خود سارتر کے علاوہ البر کامیو کو بھی ایک وجودی ادیب سمجھا گیا ہے۔ کافکا اور رلکے کو بھی اسی ذیل میں شمار کیا جاتا ہے۔ امریکہ کے بہت سے ناول نگار وجودی ادیب سمجھے جاتے ہیں۔

اردو ادب میں وجودی فکر کا سراغ ان صوفیانہ افکار میں لگایا جا سکتا ہے جو ہمیں غزل کی شاعری میں مل جاتے ہیں، مثلاً کائنات میں انسان کی مرکزیت کا تصور جو ایک خالصتاً متصوفانہ تصور ہے، وجودی تعبیر کے امکانات بھی رکھتا ہے، خواجہ میر درد کا یہ شعر خالصتاً وجودی فکر کے ترجمان نظر آتے ہیں؟

باغ جہاں کے گل ہیں یا خار میں تو ہم ہیں

الفاظ خلق ہم بن سب مہملات سے تھے معنی کی طرح ربط گفتار ہیں تو ہم ہیں

دریائے معرفت کے دیکھا تو ہم ہیں ساحل گردار ہیں تو ہم یہیں، در پار ہیں تو ہم ہیں

اس طرح کی اور مثالیں بھی تلاش کی جا سکتی ہیں، بالخصوص میر کی شاعری میں وجودی فکر کے بہت سے اثرات موجود ہیں۔ مثلاً کچھ نہ کچھ کرتے چلے جانے ہی میں تکمیل ذات ہے۔

کیا کروں، دل خوں کروں، شعر ہی موزوں کروں چلتی ہے اب تک زباں، کچھ تو کیا چاہیے

مسلسل اور غیر مشروط عمل کے سلسلے میں اقبال کے ہاں بھی خاصا فکری مواد موجود ہے جو وجودیت سے کچھ معنوی مشابہتیں ضرور رکھتا ہے۔ اس موضوع پر کئی اہم مقالات لکھے جا چکے ہیں۔

عصر حاضر کی بنیادی فکری تحریک کی حیثیت سے فلسفہ وجودیت، آج بھی خاصا اہم ہے بالخصوص اس اعتبار سے بھی کہ رد عمل تشکیل کے بعد اس وقت کوئی بڑی فکری تحریک دنیا کے فکری افق پر موجود نہیں، اس لئے اب بھی رہ رہ کر کچھ لوگ وجودیت کی طرف توجہ کرتے نظر آتے ہیں، لیکن سارتر کے بعد اس کے بعض شارحین کی فکر میں کچھ بنیادی تبدیلیاں سامنے آئی ہیں جو قابل توجہ ہیں اور جن کا مطالعہ کسی اور صحبت میں پیش کیا جائے گا۔

حواشی

1) انسان نے جب مابعد الطبیعیاتی مسائل کا حل نہ پایا تو اس کے وجود سے ہی انکار کر دیا۔ عمانویل کانٹ نے اپنی کتاب ''تنقید عقل

محض' میں یہی بحث چھیڑا ہے مگر ٹیلر نے مابعد الطبیعیات کا دفاع کرتے ہوئے کہا کہ جب تک ہم مابعد الطبیعیات کا مکمل علم حاصل نہیں کر لیتے اس کے وجود سے انکار نہیں کر سکتے، لہٰذا ایٹم کے توانائی اور پھر لہروں میں تبدیل ہو جانے سے خود طبیعیات نے بقول اقبال اپنی بنیادوں کو کھود ڈالا ہے۔ اب مابعد الطبیعیات لایعنی نہیں رہی۔ البتہ انسانی عقل کے عجز کے بعد یہ کہا جانے لگا ہے کہ سائنس صرف طبیعیات کے مسائل حل کر سکتی ہے جبکہ مابعد الطبیعیات مذہب، وجدان اور فلسفہ حل کر سکتا ہے۔ اقبال نے فکر اور وجدان میں ایک نامیاتی رشتے کی موجودگی کے ذریعے مذہبی تجربہ یا مذہبی مشاہدہ کے ذریعے ان سوالات کو حل کرنے کی بات کی جو امام غزالی بھی مرتب کر چکا ہے۔ اقبال نے انسانی نفسیات کی اعلیٰ صورتوں کو بھی اس سمت میں موزوں قرار دیا ہے مگر ہنوز دلی دور است۔

2) جوہر وجود سے مقدم ہے یا وجود جوہر سے مقدم ہے۔ یہ وہی بحث ہے جو یہودی، مسیحی اور مسلم علم کلام سے جاری چلی آ رہی ہے کہ خدا کی ذات پہلے تھی یا صفات۔ پھر یہ بحث چھڑ گئی کہ خالص ذات کا کوئی تصور کیا جا سکتا ہے جبکہ ذات یعنی ہونا خود ایک صفت ہے۔ ظاہر ہے کہ ہونے کی صفت سے ذات خالی نہیں ہو سکتی۔ اشاعرہ نے یہ نقطہ نظر بیان کیا کہ خدا کی ذات سے صفات کا ظہور ہوتا ہے مثلاً تخلیق سے پہلے خدا خالقانہ تھا۔ تخلیق کرنے پر اس کی صفت حقیقت وجود میں آئی۔ رازق کی صفت رزق دینے سے ظاہر ہوئی۔ سارتر سے قبل اڈیکارٹ کی بھی یہی الجھن تھی کہ ذہن پہلے ہے یا مادہ یعنی جسم، اس کا حل اس نے یہ نکالا کہ میں سوچتا ہوں لہٰذا میں ہوں سوچنے کے عمل کو اس نے اپنے وجود کو دلیل بنایا۔ حالانکہ اگر وہ ہے تو سوچنے کا عمل اس سے سرزد ہوا ہے۔ اس طرح کا ایک مسئلہ خیر و شر کا بھی ہے اور زمان و مکاں۔ کہ خیر کا بذاکسی وجود ہے تو شر کہاں سے آیا اور زمان مقدم ہے یا مکان۔ جبر اور قدر بھی ایسا ہی مسئلہ ہے۔ یہ فلسفیانہ مسائل جس طرح پہلے روز سے اب بھی ویسے ہی لاینحل ہیں تاہم متکلمین اور فلاسفہ کے ان کے جوابات میں جو ذہن ریاضت کی ہے وہ تاریخ فلسفہ اور مذہب کا اہم حصہ ہے۔ سادہ زبان میں انڈا پہلے تھا یا مرغی۔ آج بھی جواب طلب ہے۔

وحدت الوجود اور دہریت

طالب حسین سیال

تصوف اور فلسفے کا وجودی نظریہ عجیب و غریب نظریہ ہے اور اس کی تعبیر مختلف اذہان نے مختلف کی ہے۔ یہ نظریہ روحانیت کے طلبگاروں اور دہریوں میں یکساں مقبول ہے۔ صوفی حضرات کہتے ہیں کہ خدا کے علاوہ کوئی اصلی اور حقیقی وجود ہی نہیں۔ کائنات جلوہ مطلق کے مظاہر ہیں اور دہریت پرست کہتے ہیں کہ خدا عین کائنات ہے اور کائنات عین خدا ہے۔ دوسرے الفاظ میں کائنات سے باہر خدا کا کوئی خارجی وجود نہیں ہے۔ کائنات اور فطرت کے ازلی اور اٹل قوانین کے سوا کچھ موجود نہیں۔ انہی قوانین کو خدا کی مشیت کا نام دیا جاتا ہے۔

کرہ ارضی پر پائی جانے والی اشیاء اور مخلوقات میں باہمی ارتباط یا وحدت فطرت یا وحدت وجود کی قنوطیت پسند اسی طرح تعبیر کرتے ہیں۔ جیسا کہ والٹیر نے کبھی کہا تھا:

> "میں عظیم کل کا ایک جزو حقیر ہوں۔ گدھ اپنے شکار پر جا پڑتا ہے اور جسم کو پارہ پارہ کر دیتا ہے۔ عقاب گدھ کو کھا جاتا ہے اور عقاب ایک شکاری انسان کے تیر سے مر جاتا ہے۔ انسان جنگ میں مارا جاتا ہے اور مرنے والے انسان پھر مردار خور پرندوں کی غذا بنتے ہیں۔ دنیا کا ہر جاندار اضطراب اور درد کے وفور سے کراہتا ہے۔ تمام ذی روح عذاب اور باہمی ہلاکت کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔"

اس کے برعکس رجائیت پسند اس کی اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ کائنات میں نظم اور ارتباط تعمیری اور مقصدی ہے۔ سورج کی کرنیں پانی پر پڑتی ہیں۔ ہوائیں اپنے دوش پر آبی بخارات اٹھاتی ہیں اور بارش برستی ہے۔ مردہ زمین زندہ ہو جاتی ہے۔ نباتات پیدا ہوتی ہیں وہ حیوانات کی خوراک بنتی ہیں۔ آکسیجن خارج کرتی ہیں۔ سایہ فراہم کرتی ہیں اور حیوانوں اور انسانوں کے لئے ہر لحاظ سے کارآمد ہوتی ہیں۔ حیوانات انسانوں کو دودھ، گوشت، اون اور چمڑا فراہم کرتے ہیں۔ کیا نظام قدرت ہے کہ ہم زمین کو بول و براز دیتے ہیں اور وہ

ہمارے لئے انواع واقسام کے پودے اگاتی ہے۔صاف پانی مہیا کرتی ہےاور شیریں اور مختلف ذائقوں کے پھ
اور اناج مہیا کرتی ہے۔انواع واقسام کے پھول کھلتے ہیں۔زمین کی معدنیات ہماری ضرورتیں پوری کرتی ہیں۔

نوع انسان قوم ہو میری

اقبال بھی رجائیت پسند اور مثبت سوچ رکھنے والے رومانی شاعر اور مفکر ہیں۔ان کا رومانی مسلک انسا
جذبوں سے بھرپور اور منفی رجحانات سے یکسر محفوظ ہے۔وہ ایک دردمند دل رکھتے ہیں اور انسانوں کی بہتری کے
لئے سوچتے ہیں اور محبت کا آفاقی پیغام دیتے ہیں۔''آفتاب صبح'' نظم کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

بستۂ رنگ خصوصیت نہ ہو میری زباں　　　نوع انساں قوم ہو میری، وطن میرا جہاں
دیدہ باطن پہ رازِ نظم قدرت ہو عیاں　　　ہو شناسائے فلک شمع تخیل کا دھواں

(بانگ درا)

اقبال اس نظم میں انسان دوستی کا عالمگیر پیغام نشر کرتے ہیں۔وہ کسی تفریق اور کسی امتیاز کے قائل نہیں
ہیں۔ان کے نزدیک انسانوں کی اصل ایک ہےاور ہر انسان سے ہمدردی کرنی چاہئے وہ انسان کے ساتھ ہمدردی
کے مذہب کے قائل ہیں:

آنکھ میری اور کے غم میں سرشک آباد ہو
امتیاز ملت و آئیں سے دل آزاد ہو۔

(بانگ درا)

شاہد قدرت کا آئینہ ہو دل میرا نہ ہو
سر میں جز ہمدردی انساں کوئی سودا نہ ہو

(بانگ درا)

اقبال شاعر کا یہ منصب بتاتے ہیں کہ وہ قوم کی آنکھ ہوتا ہےاور جب قوم کو کوئی تکلیف پہنچتی ہے تو آنکھ
روتی ہے۔یعنی شاعر قوم کی زبوں حالی کو بیان کرتا ہےاور یہ سب کچھ ہمدردی کے نقطہ نظر سے کرتا ہے کیونکہ وہ قوم
کی اصلاح چاہتا ہے۔قوم کی زندگی کو توانا اور صحت مند دیکھنا چاہتا ہے۔نظم ''شاعر'' میں کہتے ہیں:

محفل نظم حکومت، چہرہ زیبائے قوم　　　شاعر رنگیں نوا ہے دیدہ بینائے قوم
مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ　　　کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

(بانگ درا)

وحدت الوجود کی طرف میلان

اقبال کا ان دنوں بلاشبہ وحدت الوجود یا وحدت فطرت کی طرف میلان تھا وہ حسن ازل حسن مطلق کا بار بار ذکر کرتے ہیں۔ کبھی تو وہ ورڈز ورتھ کی ہم نوائی میں رومان پرور ماحول میں حسن ازل کی نشانیاں بتاتے ہیں۔ نظم ''بچہ اور شمع'' میں بچے کی فطرت اور طبیعت میں تجسس اور تحیر کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ وہ حسن ازل کے قریب رہا ہے یعنی اس کی روح، حسن ازل سے واقف ہے۔ جب بچہ بے اختیار شمع کی طرف لپکتا ہے، اقبال کہتے ہیں:

اس نظارے سے ترا ننھا سا دل حیران ہے
یہ کسی دیکھی ہوئی شے کی مگر پہچان ہے
(بانگ درا)

اقبال وحدت الوجود کے نظریے کو برملا اور وضاحت کے ساتھ اپنی نظم ''جگنو'' میں بیان کرتے ہیں:

حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انسان میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ، یاں درد کی کسک ہے
انداز گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے
یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو
ہر شے میں جبکہ پنہاں خاموشی ازل ہے
(بانگ درا)

اقبال نے اپنے خطوط میں اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ اس زمانے میں وہ وحدت الوجود کے قائل تھے۔ لکھتے ہیں:

''میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز تر ہو گیا تھا کیونکہ یورپین فلسفہ، بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے مگر قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا مطالعہ کرنے

سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا۔"

اقبال اپنے ایک مضمون میں تحریر کرتے ہیں:

"مجھے اس امر کا اعتراض کرنے میں شرم نہیں کہ میں ایک عرصے تک ایسے عقائد و مسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیہ کے ساتھ خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی کا مسئلہ قدم ارواح، مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلات ستہ یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبدالکریم الجیلی نے اپنی کتاب "انسان کامل" میں کیا ہے۔"

قبال اور وحدت الوجود: چند تنقیحات

محمد جمال پانی پتی

"اقبال اور وحدت الوجود" کے عنوان سے اردو زبان میں پہلے بھی بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور اب بھی
تلف رسائل و جرائد میں گاہے بگاہے اس موضوع پر مضامین دیکھنے میں آ جاتے ہیں۔ ان مضامین میں بالعموم
لامہ کے حوالے سے وحدت الوجود کے بارے میں کئی ایک مؤقف اختیار کیے جاتے ہیں۔ کوئی انہیں وحدت
وجود کا مخالف اور وحدت الشہود کا حامی بتاتا ہے، کوئی ان کے مؤقف کو وحدت الوجود اور وحدت الشہود، دونوں
کے درمیان ایک ایسے مسلک سے تعبیر کرتا ہے جس کا دونوں سے کوئی نزاع نہیں اور کوئی کہتا ہے کہ وہ ابتدا میں
حدت الوجودی تھے، پھر وحدت الوجود کے خلاف ہو گئے لیکن آخر میں انہوں نے پھر وحدت الوجود سے رجوع کر
یا مگر ہمارے عزیز دوست جناب احمد ہمدانی کا جو مضمون "اقبال اور وحدت الوجود" کے عنوان سے سہ ماہی
"ارتکاز" کراچی کے اولین شمارے میں پہلے ہی شائع ہو چکا ہے اور اب علامہ اقبال پر ان کی کتاب "اقبال: فکر و
ن کے آئینے میں" میں بھی شامل ہوا ہے، اس میں انہوں نے اس موضوع پر سب سے الگ مؤقف اختیار کیا ہے۔
ان کا کہنا ہے کہ علامہ نے ابتدا میں تصوف (یا وحدت الوجود؟) کو رد کر دیا تھا لیکن رفتہ رفتہ مسلسل غور و فکر کے بعد نہ
صرف یہ کہ اسے قبول کر لیا بلکہ اسلامی تصوف کی بصیرت افروز تشریحات بھی پیش کیں۔ یہ بات انہوں نے اس
عوے کے ساتھ کہی ہے کہ علامہ اقبال نے فکری ارتقا کی مختلف منازل طے کر کے عملاً ثابت کر دیا کہ عمل ارتقا
پوری کائنات کی طرح انسانی فکر میں بھی جاری رہتا ہے۔ اب قطع نظر اس بات سے کہ رد و قبول کے اس رویے کو
فکری ارتقا سے تعبیر کیا جا سکتا ہے یا نہیں، یہاں ایک قابل غور بات یہ ہے کہ ہمدانی صاحب نے چوں کہ اپنے
مضمون میں تصوف اور وحدت الوجود کو مترادف المعنی الفاظ کے طور پر استعمال کیا ہے، اس لئے انہیں چاہئے تھا کہ
پہلے علامہ کے ان شارحین کی تردید معقول دلائل کے ساتھ کرتے جن کے خیال کے مطابق علامہ پہلے وحدت
الوجودی تھے، پھر وحدت الوجود کے خلاف ہو گئے، لیکن آخر میں انہوں نے پھر وحدت الوجودی مسلک اختیار کر

لیا۔ یوں بھی چوں کہ اس بات سے علامہ کے ہاں فکری ارتقاء کی تردید ہوتی ہے، لہٰذا ہمدانی صاحب کا اس بات کو یکسر نظرانداز کرنا مناسب نہیں تھا، خصوصاً اس صورت میں جب علامہ اقبال خود بھی یہ اعتراف کرتے ہوں کہ وہ ''ابتداً ایک عرصے تک ایسے عقائد و مسائل کے قائل رہے جو بعض صوفیہ سے خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیراسلامی ثابت ہوئے، مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی کا قدم ارواح کملا، مثلاً وحدت الوجود یا مسئلہ تنزیلات ستہ۔[1]

اچھا، یہ جو ہمدانی صاحب نے تصوف اور وحدت الوجود، ان دونوں کو مترادف المعنی الفاظ کے طور پر استعمال کیا، اس پر ہمیں اصولاً تو کوئی اعتراض نہیں۔ اس لئے کہ وحدت الوجود کا تعلق تصوف ہی کے اصول موضوعہ سے ہے۔ لہٰذا اس اعتبار سے تو وحدت الوجود کو تصوف کہنا کچھ ایسا غلط نہیں، لیکن ہمدانی صاحب نے جس طور پر اپنے مضمون میں ان دونوں الفاظ کو جا بہ جا مترادفات کے طور پر استعمال کیا ہے، اس سے ان کے ہاں اچھا خاصا ابہام پیدا ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ تصوف کوئی ایک وحدت الوجود کے مسئلے میں تو بند ہے نہیں۔ یہ ایک وسیع المفہوم اصطلاح ہے جس میں وحدت الوجود کے علاوہ بھی اور بہت سے مسائل آتے ہیں، مثلاً ایک طریقت ہی کے مسئلے کو لیجئے جو تصوف کی جان ہے۔ اگر ہم ہمدانی صاحب کی طرح تصوف اور وحدت الوجود کو ایک سمجھ بیٹھیں تو ایک طرف تو ہمیں تصوف کے مفہوم سے طریقت ہی کو خارج کرنا پڑے گا اور دوسری طرف مجدد صاحب کے وحدت الشہود کا بھی تصوف سے کوئی تعلق باقی نہیں رہے گا۔ بلکہ اگر مولانا اشرف علی صاحب تھانوی کی بات کو درست مانا جائے تو ان کے بقول وحدت الوجود علم کلام کا مسئلہ ہے، تصوف کا نہیں لہٰذا کیا یہ بہتر نہ ہوتا کہ ہمدانی صاحب اقبال اور وحدت الوجود کے موضوع پر بات کرتے ہوئے تصوف کو بیچ ہی میں نہ لاتے یا اگر تصوف کا ذکر ایسا ہی ضروری تھا تو تصوف اور وحدت الوجود ان دونوں کی حدود از روئے تعریف متعین کر کے چلتے۔ اس طرح کم از کم وہ اس الجھاؤ سے تو بچ ہی سکتے تھے جو خلط مبحث کے باعث ان کے مضمون میں جا بہ جا پیدا ہو گیا ہے، لیکن انہوں نے اس الجھاؤ سے بچنے کی بجائے ایک تو بہ قول خویش تصوف یا نظریہ وحدت الوجود پر علامہ کی تنقید کی نوعیت کو واضح کرنے کے لئے تصوف کو مشرق اور مغرب کے خانوں میں تقسیم کرنا ضروری سمجھا۔ دوسرے اس تقسیم پر اکتفا نہ کرتے ہوئے آگے چل کر مغربی تصوف کو بھی ذو مختلف جہات میں تقسیم کر دیا۔ پھر اس کی جو مختلف تعبیریں انہوں نے پیش کیں ان سے تصوف (یا وحدت الوجود؟) پر علامہ کی تنقید کی نوعیت تو واضح ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، البتہ تصوف کا خواب کثرت تعبیر سے پریشان ضرور ہو کر رہ گیا۔

آپ اسے مذاق نہ سمجھیں۔ ہمدانی صاحب میرے عزیز ترین دوست ہیں۔ میں ان سے کوئی ایسی بات منسوب کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا جو خود انہوں نے نہ کہی ہو اور گو کہ میں خود ذاتی تجربے سے یہ بات جانتا ہوں کہ وہ ہماری ادبی دنیا کے ان معدودے چند لوگوں میں سے ایک ہیں جو ادبی آراء کے دیانت دارانہ اختلاف کو

ذاتی تعلقات پر اثر انداز نہیں ہونے دیتے۔ پھر بھی میں نے ان کے مضمون پر یہ تنقیحات لکھنے کا فیصلہ ایک شدید کش مکش سے گزرنے کے بعد ہی کیا ہے اور وہ بھی اس لئے کہ میں ان سے ان کے اس مضمون پر اپنے اختلاف ردعمل کا اظہار تحریری طور پر کرنے کا وعدہ اس مضمون کی اشاعت سے بہت پہلے کر چکا تھا۔ چنانچہ انہوں نے ایک موقع پر جب میں انہیں اپنا ایک اور مضمون سنانے کے لئے ان کے ہاں پہنچا تو مجھے اپنا وعدہ یاد بھی دلایا تھا۔ سو یہ تنقیحات اب اسی ایفائے وعدہ کا نتیجہ ہیں۔ ہاں تو میں کہہ رہا تھا کہ آپ اسے مذاق نہ سمجھیں، خود ہمدانی صاحب کا کہنا یہ ہے کہ ''مغربی تصوف کی دو جہتیں ہیں۔ ایک کی بنیاد خیال مطلق پر ہے جبکہ دوسری جہت خالص مادی ہے۔'' پہلی جہت کا بانی انہوں نے پلاٹی نس (Plotinus) کو بتایا ہے اور دوسری جہت میں اسپنوزا (Spinoza) کے پینتھی ازم (Pantheism) کو رکھا ہے۔ حالانکہ خیال مطلق یا تصور مطلق (Absolute Idea) پلاٹی نس کی نہیں، ہیگل کی اصطلاح ہے۔ اس اعتبار سے تو پہلی جہت کا بانی پلاٹی نس کو نہیں، ہیگل کو ہونا چاہئے تھا مگر خیر، تصوف کی بنیاد جب خیال مطلق پر ہی رکھنی ٹھہری تو پھر اس کا بانی پلاٹی نس ہو یا ہیگل، اس سے فرق ہی کیا پڑتا ہے؟ اس لئے کہ ایسا تصوف خود حقیقت مطلقہ کے کام کا ہو تو ہو، ہم جیسے بندے تو اس سے مستفید ہونے سے رہے۔ اب رہا خالص مادی جہت والا تصوف، تو اس کے بارے میں آپ پوچھ سکتے ہیں کہ تصوف کی اس مادی جہت سے کیا مراد ہے؟ سو اس کا قصہ بھی یہ ہے کہ اسپنوزا کا فلسفہ پینتھی ازم کا فلسفہ کہلاتا ہے۔ جس میں خدا، کائنات سے ماورا نہیں بلکہ خدا اور کائنات دونوں ہم وجود ہیں۔ بالفاظ دیگر اس فلسفے میں خود کائنات ہی خدا اور خدا خود ہی کائنات ہے۔ دونوں میں اگر کوئی فرق ہے تو وہ ایک ہی شے کو دو مختلف زاویوں سے دیکھنے کا ہے۔ ہمدانی صاحب کا کہنا ہے کہ یہ فلسفہ پوری طرح ایک مادی فلسفہ ہے جو اسلامی عقائد کی عین ضد ہے۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ ان کی یہ بات بالکل درست ہے، لیکن ہمارے نزدیک پینتھی ازم کا صحیح ترجمہ ہے ''ہمہ الٰہیت'' جب کہ عام طور پر اس کا ترجمہ ''ہمہ الٰہیت'' کی بجائے ''وحدت الوجود'' کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ مغربی فلسفے کے زیر اثر ''وحدت الوجود'' کو پینتھی ازم کے مترادف سمجھنے کی غلط فہمی عام ہے۔[2] چنانچہ ہمارے ہمدانی صاحب بھی ایک طرف تو اس غلط فہمی کا شکار ہیں اور دوسری طرف چونکہ وہ تصوف کو وحدت الوجود کے مترادف بھی سمجھتے ہیں، لہٰذا مادی تصوف ان کے ہاں اس دو طرفہ غلط فہمی کے نتیجے میں پیدا ہوا ہے۔ اب آپ چاہے اسے مادی تصوف کہیں یا مادی وحدت الوجود، بات ایک ہی ہے۔ اس لئے کہ:

جناب شیخ کا نقش قدم یوں بھی ہے اور یوں بھی

اب آپ کہہ سکتے ہیں کہ یہ سب تو فروعی باتیں ہیں، جب کہ ہمدانی صاحب کے مضمون کا بنیادی مقصد ہے تصوف (یا وحدت الوجود) پر علامہ اقبال کی تنقید کی نوعیت کو واضح کرنا۔ لہٰذا ہمیں بھی فروعات سے قطع نظر کر کے اصل بات پر نظر رکھنی چاہئے۔ اچھا تو آیئے ہم بھی فروعات کو چھوڑ کر اصل کی تلاش میں ہمدانی صاحب کے

ساتھ قدم بہ قدم چل کر دیکھتے ہیں کہ ان کا مضمون ان کے اس بنیادی مقصد کو کہاں تک پورا کرتا ہے؟ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمدانی صاحب نے شیخ اکبر حضرت ابن عربی کے وحدت الوجود، شنکراچاریہ کے ویدانت اور پلاٹی نس کی نوفلاطونیت کی طول طویل تشریحات کے بعد ابن عربی کے وحدت الوجود کو اسلامی عقیدہ توحید کی صحیح اور مکمل تفہیم کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ ابن عربی کے ہم جیسے ماننے والوں کو اس نتیجے سے کیا اختلاف ہو سکتا ہے، لیکن مشکل یہ ہے کہ ہمدانی صاحب نے یہ نتیجہ ابن عربی کے وحدت الوجود پر علامہ کے اعتراضات کو رد کر کے نہیں بلکہ انہیں نظر انداز کر کے نکالا ہے۔ جب کہ علامہ اقبال کا خیال ابن عربی کے بارے میں اس کے بالکل برعکس یہ ہے کہ:

> ''حضرت شیخ (ابن عربی) کی تعلیمات، تعلیم قرآن کے مطابق نہیں۔ اور نہ ہی کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں۔''[3]

بلکہ ایک علامہ اقبال ہی پر کیا منحصر ہے، ابن عربی کے عقائد و نظریات پر تو علامہ ابن تیمیہ سے لے کر امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی تک ہر عہد میں بڑے بڑے لوگوں نے اعتراضات کئے ہیں۔ حتیٰ کہ ان کے عقائد کو کفر اور ضلالت پر بھی محمول کیا گیا ہے۔ چنانچہ علامہ اقبال نے بھی ان کی کتاب ''فصوص الحکم'' کے بارے میں کہا ہے کہ ''جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے الحاد اور زندقہ کے اور کچھ نہیں۔''[4] اس تاریخی پس منظر کے ساتھ شیخ اکبر پر علامہ کے اعتراضات کا تنقیدی اور تحقیقی جائزہ لیے بغیر انہیں یکسر نظر انداز کر کے کم از کم علامہ اقبال کے حوالے سے تو شیخ اکبر کے بارے میں کوئی معقول بات کہنا ممکن ہی نہیں۔ ایسی صورت میں کیا ہمدانی صاحب کے لئے ضروری نہ تھا کہ وہ شیخ اکبر پر علامہ کے اعتراضات کا بھرپور جائزہ لے کر ان پر علامہ کی تنقید کی نوعیت کو واضح کرتے، لیکن ان اعتراضات کا جائزہ لینا تو درکنار، ہمدانی صاحب نے تو ان میں سے کسی ایک اعتراض کو بھی درخور اعتنا نہ سمجھا اور تمام اعترضات کو یکسر نظر انداز کرتے ہوئے بالکل یکطرفہ طور پر شیخ اکبر کے وحدت الوجود کو اسلامی عقیدہ توحید کی صحیح اور مکمل تفہیم کا نتیجہ قرار دے دیا۔ اب ہمارے لئے یہ بات قطعاً ناقابل فہم ہے کہ علامہ کے اعتراضات کی دلائل و براہین کے ساتھ تردید کئے بغیر ایسا کوئی بھی نتیجہ کیسے نکالا جا سکتا ہے اور ایسے نتیجے سے ابن عربی پر علامہ کی تنقید کی نوعیت کس طرح واضح ہو سکتی ہے۔

اسی طرح ابن عربی کے بارے میں ہمدانی صاحب دوسری بات یہ کہتے ہیں کہ ان کا نظریہ شنکراچاریہ سے بالکل مختلف ہے۔ جب کہ علامہ اقبال کا کہنا ہے کہ:

> ''جس نکتہ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی، اسی نکتہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی۔''[5]

سو یہاں بھی ہمدانی صاحب کا اخذ کردہ نتیجہ علامہ کے خیال کی عین ضد ہے۔ وہ اپنے مضمون میں سری

شنکر کے ویدانتی نظریے کی تشریح و تعبیر میں تو خاصی تفصیل سے کام لیتے ہیں مگر علامہ اقبال نے مندرجہ بالا اقتباس میں سری شنکر اور ابن عربی کے نقطہ نظر میں جس مماثلت کا ذکر کیا ہے اسے یکسر نظر انداز کرتے ہوئے ایک ایسا دعویٰ داغ دیتے ہیں جو علامہ اقبال کے خیال کی تردید پر قائم ہے۔ اب ہماری سمجھ میں تو سوائے اس کے اور کچھ نہیں آتا کہ شاید ہمدانی صاحب ''تعرف الاشیا باضدادہا'' (اشیا اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہیں) کے اصول کے مصداق علامہ صاحب ''تعرف الاشیا باضدادہا'' (اشیا اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہیں) کے اصول کے مصداق علامہ کے ہر خیال کے مقابل اس کی ضد کو رکھ کر وحدت الوجود پر علامہ کی تنقید کی نوعیت واضح کرنا چاہتے ہیں، لیکن آگے چل کر ہم دیکھتے ہیں کہ ہمدانی صاحب اس اصول پر بھی زیادہ دیر تک قائم نہیں رہتے اور پلاٹی نس کے معاملے میں کم از کم ایک حد تک علامہ سے متفق نظر آتے ہیں۔ اس لئے کہ جہاں ہمدانی صاحب نے پلاٹی نس کے نظریہ تنزلات کو غیر اسلامی قرار دیا ہے وہاں علامہ اقبال بھی اسے محض الحاد و زندقہ ہی تصور کرتے ہیں، لیکن یہ اتفاق بس اسی حد تک ہے۔ اس سے آگے ہمدانی صاحب کا اخذ کردہ نتیجہ ایک بار پھر علامہ سے مختلف ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ علامہ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ:

> ''مذکورہ بالا تینوں مسائل (مسئلہ قدم ارواح کملا، مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلات ستہ) میرے نزدیک مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے..... تنزلات ستہ افلاطونیت جدیدہ کے بانی پلوٹا نیس کا تجویز کردہ ہے.....(اور) مسئلہ وحدت الوجود گویا مسئلہ تنزلات ستہ کی فلسفیانہ تکمیل ہے بلکہ یوں کہئے کہ عقل انسانی خود بہ خود تنزلات ستہ سے وحدت الوجود تک پہنچتی ہے۔''[6]

اس سے معلوم ہوا کہ علامہ کے نزدیک دراصل تنزلات ستہ کا نظریہ ہی وحدت الوجود کی اصل و اساس ہے۔ لہٰذا وہ ان دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں کرتے اور دونوں کو ایک ہی بنیاد پر رد کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ پلاٹی نس کے تنزلات ستہ اور ابن عربی کے وحدت الوجود دونوں ہی کو الحاد و زندقہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ جب کہ ہمدانی صاحب کے نزدیک ابن عربی کا نظریہ جس طرح سری شنکر کے نظریے سے بالکل مختلف ہے اسی طرح پلاٹی نس کے نظریہ تنزلات سے بھی بالکل مختلف ہے۔ گویا یہاں بھی ہمدانی صاحب کی رائے اپنے آخری نتیجے میں علامہ کی رائے کے بالکل برعکس قرار پاتی ہے۔ اس طور پر دیکھئے تو ہمدانی صاحب کا مضمون وحدت الوجود پر علامہ کی تنقید کی نوعیت کو واضح کرنے کی بجائے ان کے خیالات کی تردید کرتا نظر آتا ہے اور وہ بھی بے دلیل۔

علاوہ ازیں علامہ نے جو سخت اور سنگین اعتراضات ابن عربی پر کیے ہیں، ہمدانی صاحب (ان میں سے کسی بھی اعتراض کا حوالہ دیئے بغیر) ان اعتراضات کو ابن عربی کے وحدت الوجود کی اس غلط تعبیر کا نتیجہ قرار دیتے ہیں جو اردو اور فارسی کے کچھ شعرا اور بعض پیشہ ور صوفیہ نے ابن عربی کے وحدت الوجود کو نوفلاطونیت

اور ویدانت کے غیر اسلامی نظریات سے خلط ملط کر کے پیش کی۔ ان کا کہنا ہے کہ اس غلط تعبیر نے غلط فہمی کے دروازے کھول دیے۔ چنانچہ علامہ اقبال بھی اس غلط فہمی کا شکار ہو کر ابن عربی پر اعتراضات کر بیٹھے ورنہ انہیں از روئے اصل تو ابن عربی پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا تھا۔

اچھا، یہ تو ٹھیک ہے کہ بعض پیشہ ور صوفیوں کے علاوہ بعض شعراء نے بھی ابن عربی کے وحدت الوجود کی تعبیر میں غلو سے کام لے کر اس کے ڈانڈے عینیت محضہ سے ملا دیے۔ چنانچہ علامہ اقبال جب یہ کہتے ہیں تو کچھ غلط نہیں کہتے کہ ''فارسی شعراء نے جو تعبیر اس مسئلہ وحدت الوجود کی کی اور جو نتائج اس سے پیدا کیے، ان پر مجھے سخت اعتراض ہے۔''[7] لیکن ہمارا کہنا اس بارے میں یہ ہے کہ ایک تو تمام اکابر صوفیہ کرام نے عینیت محضہ کو الحاد اور زندقہ قرار دے کر ہمیشہ اس کی مذمت کی ہے اور دوسرے اس فہرست میں عراقی اور جامی جیسے شعراء کو شامل کرنا جن کا ایک ایک لفظ ابن عربی کی شرح و تفسیر کے باب میں سند کا درجہ رکھتا ہے، خود ان شعراء کے کلام کی معنویت کو نہ سمجھ سکنے کے مترادف ہے اور تیسرے ابن عربی کے وحدت الوجود پر علامہ کے اعتراضات کو اس غلط فہمی کا نتیجہ بتانا بھی درست نہیں جو بقول ہمدانی صاحب ان شعراء کی غلط تعبیر یا تاویل کی پیدا کردہ تھی۔ اس لئے کہ اس کا مطلب تو بالفاظ دیگر یہ ہوگا کہ علامہ کو ابن عربی کے وحدت الوجود پر براہ راست کوئی بھی اعتراض نہ تھا۔ جبکہ علامہ کے جو اعتراضات ہم اس مضمون میں پہلے ہی نقل کر آئے ہیں، صرف انہی کو ایک نظر دیکھنے سے صاف پتہ چلتا ہے کہ یہ اعتراضات جو براہ راست ابن عربی پر ہیں کسی شاعر یا صوفی کی پیدا کردہ غلط فہمی کا نتیجہ ہرگز نہیں ہو سکتے۔ یوں بھی علامہ اقبال جیسے صاحب بصیرت آدمی کے بارے میں یہ گمان کرنا کہ وہ کسی پیشہ ور نام نہاد صوفی یا شاعر کی غلط تعبیر سے گم راہ ہو کر ابن عربی پر معترض ہوں گے، خود علامہ کی اپنی فہم و فراست پر شک کرنے کے مترادف ہے۔

رہی ابن عربی کے وحدت الوجود کی نو فلاطونیت اور ویدانت کے غیر اسلامی نظریات سے خلط ملط کر کے پیش کرنے کی بات، تو یہ بھی قطعاً غلط اور یکسر بے بنیاد بات ہے۔ اس لئے کہ خلط ملط کرنے کے لئے تو دو ایسی چیزوں کا ہونا ضروری ہے جو ایک دوسرے سے مختلف ہوں، لیکن جب دو چیزوں میں سوائے نام کے اور کوئی فرق نہ ہو اور دونوں چیزیں دراصل ایک ہی چیز کے دو ناموں کی حیثیت رکھتی ہوں، ایسی صورت میں ان کے آپس میں خلط ملط ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ جہاں تک علامہ اقبال کا تعلق ہے چونکہ وہ وحدت الوجود اور ویدانت، دونوں کو ایک ہی چیز سمجھتے تھے۔ لہٰذا ان کی جانب سے ان دونوں کو باہم خلط ملط کر کے پیش کرنے کا اعتراض ایک قطعی من گھڑت اور بے بنیاد قرار پاتا ہے۔ ثبوت کے طور پر ملاحظہ ہو ان کا اپنا بیان۔ فرماتے ہیں:

''وحید خان ایک پنجابی شاعر تھا جو کسی ہندو کا مرید ہو کر فلسفہ ویدانت (ویدانت

اور وحدت الوجود ایک ہی چیز ہے) کا قائل ہو گیا تھا۔ اس تبدیلی خیال وعقیدہ نے اس پر جو اثر کیا، اسے وہ خود بیان کرتا ہے:

تھے ہم پوت پٹھان کے دَل کے دَل دیں موڑ
شرن پڑے رگناتھ کے سکیں نہ تنکا توڑ"[8]

اسی طرح نوفلاطونیت کے بارے میں بھی علامہ کا یہ بیان، ہم پہلے ہی نقل کر چکے ہیں کہ:

مذکورہ بالا تینوں مسائل (مسئلہ قدم ارواح کملا، مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلات ستہ) میرے نزدیک مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے ..... تنزلات ستہ، فلاطونیت جدیدہ کے بانی پلوٹانیت کا تجویز کردہ..... (اور) مسئلہ وحدت الوجود گویا مسئلہ تنزلات ستہ کی فلسفیانہ تکمیل ہے بلکہ یوں کہیے کہ عقل انسانی خود بہ خود تنزلات ستہ سے وحدت الوجود تک پہنچتی ہے۔[8]

مندرجہ بالا اقتباس کو ایک بار پھر غور سے دیکھیے علامہ پہلے تو مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلات ستہ کہہ کر ان دونوں کو مترادفات کے طور پر استعمال کرتے ہوئے، دونوں کو ایک ہی مسئلہ قرار دیتے ہیں۔ پھر آگے چل کر اس کی وجہ بھی بیان فرما دیتے ہیں کہ دونوں اصلاً ایک کیوں ہیں؟ سو جب دونوں مسئلے علامہ کی نظر میں ایک ہی مسئلے کی حیثیت رکھتے ہوں تو ان دونوں کے درمیان خلط ملط ہونا کیسے ممکن ہے؟ لہٰذا ہمدانی صاحب کا یہ کہنا کہ کچھ پیشہ ور صوفیہ یا شعرا نے ابن عربی کے وحدت الوجود کو نوفلاطونیت (اور ویدانت) کے غیر اسلامی نظریات سے خلط ملط کر کے پیش کر دیا، ان کی محض ایک ذہنی اختراع ہے جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اس کے باوجود ہمدانی صاحب کو اصرار ہے کہ "علامہ اقبال نے جب ابن عربی کے نظریات کا بغور مطالعہ کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ ہمارے بہت سے شعرا اور ایسے صوفیہ نے جو رسمی تعلیم سے محروم تھے حضرت ابن عربی کے نظریات.....کو غیر اسلامی نظریات سے خلط ملط کر کے پیش کیا۔" مگر ہم ہمدانی صاحب سے پوچھتے ہیں کہ کیا یہ بات واقعی طے شدہ ہے کہ علامہ کو اپنی زندگی کے کسی بھی دور میں شیخ اکبر کے عقائد ونظریات کا بغور مطالعہ کرنے کا موقع مل سکا تھا؟ حالانکہ ان کے خطوط اور دیگر شواہد سے تو بس اتنی ہی بات معلوم ہوتی ہے کہ انہیں ایک زمانے میں شیخ اکبر کے افکار وخیالات کی بہت جستجو رہی، لیکن وہ اپنے ذوق تجسس کی تکمیل میں کہاں تک کامیاب ہو سکے، یہ بات آج تک طے شدہ نہیں۔ چنانچہ عام طور پر تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ انہیں شیخ اکبر کے افکار وخیالات سے استفادے کا موقع بہت کم مل سکا تھا۔ ایسی صورت میں ان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ ابن عربی کے نظریات کا بغور مطالعہ کر کے کسی نتیجے پر پہنچ چکے تھے، ایک دعویٰ بے دلیل سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔

دراصل ہمدانی صاحب کے مضمون میں ساری گڑبڑ اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ انہوں نے ابن عربی پر

علامہ کی تنقید کے اصل محرکات کو صحیح سمت میں تلاش کرنے کی بجائے اپنا تمام تر زور یہ ثابت کرنے کی کوشش میں صرف کر دیا کہ ابن عربی پر ان کے اعتراضات بعض شعرا یا صوفیہ کی پیدا کردہ غلط فہمی کا نتیجہ ہیں۔ جب کہ ہماری تنقیحات سے یہ بات کھل کر سامنے آ گئی کہ ان کا یہ خیال سراسر غلط اور بے بنیاد ہے۔ ہاں اگر اسے غلط فہمی ہی کہنا مناسب ہو تو اس غلط فہمی کی نوعیت اور اس کے اسباب ہمارے نزدیک مختلف ہیں جن کا سراغ خود علامہ کی تحریروں ہی کی مدد سے لگایا جا سکتا ہے۔ مثلاً مغربی فلسفے کی تعلیمات کے زیر اثر وحدت الوجود کو اسپنوزا کے پینتھی ازم کے مترادف سمجھنا یا بہ الفاظ دیگر وحدت الوجود کا یہ مفہوم سمجھنا کہ خدا، کائنات سے ماورا نہیں بلکہ کائنات ہی میں جاری و ساری ہے اور اس اعتبار سے وحدت الوجود کو ایک قسم کی زندیقیت قرار دینا، نیز اس مفہوم کے پیش نظر وحدت الوجود کے نظریے کو عملی نتائج کے اعتبار سے حرکت و عمل کے منافی سمجھنا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے نزدیک علامہ کے تصور وحدت الوجود کو متعین کرنے میں مغربی فلسفے کی تعلیمات بنیادی اہمیت رکھتی ہیں۔ مغربی فلسفے اور الٰہیات میں وحدت الوجود کا مفہوم کیا ہے، اس پر سب سے اچھی روشنی انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کے ان الفاظ سے پڑتی ہے۔

> ”خدا ہی سب کچھ ہے اور سب کچھ خدا ہے۔ کائنات خدا سے جداگانہ کوئی مخلوق نہیں۔ نہ تو یہ کائنات خدا کا ایک جزو ہے۔ اور نہ ہی خدا کائنات سے باہر یا ماورا ہے، خدا کائنات ہے اور کائنات خدا..... یہ ہیں وحدت الوجود کے مجملاً معنی۔“[10]

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ وحدت الوجود کا یہ مفہوم بنیادی طور پر اسپنوزا ہی کے فلسفے سے اخذ کیا گیا ہے۔ چنانچہ علامہ اقبال نے بھی اپنے ذہنی نشو و نما کے ایک خاص دور میں وحدت الوجود کا یہی تصور مغرب کے فلسفے اور الٰہیات سے اخذ کیا اور وہ اس کی روشنی میں مشرق و مغرب کے وحدت الوجودی تصورات کو دیکھنے اور سمجھنے کے عادی ہو گئے۔ انہوں نے خود بھی اس امر کا اعتراف کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

> ”میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعے میں گزری اور یہ نکتہ خیال ایک حد تک طبیعت ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اسی نقطہ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں۔“[11]

چنانچہ اب پہلے تو یہ دیکھئے کہ وہ اسپنوزا کے حوالے سے بات کرتے ہوئے اس کے پینتھی ازم کو وحدت الوجود ہی کا نام دیتے ہیں۔

> ”اگرچہ مغرب کے فلسفہ جدید کی ابتدا ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی (اسپنوزا) کے نظام وحدت الوجود سے ہوتی ہے لیکن مغرب کی طبائع پر رنگ عمل غالب تھا۔ مسئلہ وحدت الوجود کا یہ طلسم جسے ریاضیات کے طریق استدلال سے پختہ کیا گیا

تھا، دیر تک قائم نہ رہ سکتا تھا..... رفتہ رفتہ فلاسفہ مغرب، بالخصوص حکمائے انگلستان کے عملی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے۔"[12]

اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ ایک تو علامہ اقبال، اسپنوزا کے پینتھی ازم کو ہمہ الٰہیت یا ہمہ اوست کی بجائے وحدت الوجود قرار دے رہے ہیں۔[13] اور دوسرے یہ بھی ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک یہ ایک ایسا خیالی طلسم ہے جو ذوق عمل کے منافی ہے۔ چنانچہ ان کی جانب سے وحدت الوجود کی مخالفت کا ایک سبب اگر یہ تھا کہ وہ اسے اسپنوزا کے پینتھی ازم (ہمہ اوست) کے مترادف سمجھتے تھے تو دوسرا سبب اس کے علاوہ یہ بھی تھا کہ انہیں وحدت الوجود کا یہ ہمہ اوستی (Pantheistic) تصور اپنے فلسفہ خودی سے براہ راست متصادم نظر آتا تھا۔ علاوہ ازیں وہ وحدت الوجود کے اس ہمہ اوستی تصور کو ایک طرح کی زندیقیت قرار دیتے ہوئے ایک جگہ فرماتے ہیں کہ:

"خواجہ صاحب (خواجہ حسن نظامی) کو یہ معلوم نہیں کہ یورپ کا علمی مذہب تو وحدت الوجود ہے جس کے وہ امی ہیں۔ میں تو اس مذہب سے جو میرے نزدیک ایک قسم کی زندیقیت ہے، تائب ہو کر خدا کے فضل و کرم سے مسلمان ہو چکا ہوں۔"[14]

علاوہ ازیں، وہ وحدت الوجود کو ایک خالص فلسفیانہ مسئلہ سمجھتے تھے۔ "تشکیل جدید" کے دوسرے خطبے میں ان کا کہنا ہے کہ:

"فکر کا دار و مدار سرتا سر علامات پر ہے۔ اس لئے وہ زندگی کی اصل حقیقت پر ایک پردہ سا ڈال دیتا ہے۔ کیونکہ وہ اس کا تصور کسی ایسی عالم گیر روح کی شکل میں کر سکتا ہے جو ہر شے میں جاری و ساری ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم زندگی کا مطالعہ عقل کی عینک سے کرتے ہیں تو اس کی انتہا وحدت الوجود پر ہوتی ہے۔"[15]

چنانچہ فلسفہ وحدت الوجود کے اس سریانی تصور کی تردید کرتے ہوئے علامہ اپنے ایک مقالے میں کہتے ہیں کہ:

"میرا مذہب تو یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نظام عالم میں جاری و ساری نہیں بلکہ نظام عالم کا خالق ہے اور اس کی ربوبیت کی وجہ سے یہ نظام قائم ہے۔"[16]

ان تمام اقتباسات سے یہ بات کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ علامہ اقبال مغربی فلسفے کی تعلیمات کے زیر اثر وحدت الوجود کو اسپنوزا کے پینتھی ازم کے مترادف سمجھتے تھے اور اسپنوزا کا پینتھی ازم چونکہ ایک سریانی فلسفہ ہے، جس میں خدا کائنات سے ماوراء نہیں بلکہ کائنات ہی میں جاری و ساری ہے (بہ الفاظ دیگر اس فلسفے میں خدا کے تنزیہی تصور کی سرے سے کوئی گنجائش نہیں) اس لئے وہ اسے یورپ کا علمی مذہب قرار دیتے ہوئے ایک قسم کی

زندیقیت سے تعبیر کرتے ہیں اور اسے بالکل بجا طور پر اسلام کے منافی سمجھتے ہیں۔ اس لئے کہ اسلام خدا کا تنزیہی تصور پیش کرتا ہے۔ ثبوت کے طور پر ملاحظہ ہو ''تشکیل جدید'' کے چوتھے خطبے سے علامہ کی تحریر کا یہ اقتباس جس میں وہ منصور حلاج پر ماسینیوں کے تحقیقی کام کو سراہتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

''مذہبی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ان واردات کا نشو ونما حلاج کے نعرہ انا الحق میں اپنے کمال کو پہنچ گیا اور گو کہ حلاج کے معاصرین علیٰ ہذا متبعین نے اس کی تعبیر وحدت الوجود کے رنگ میں کی تھی۔ [17] لیکن مشہور فرانسیسی مستشرق ماسینیوں نے حلاج کی تحریروں کے جو اجزا حال ہی میں شائع کیے ہیں، ان سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس شہید صوفی نے انا الحق کہا تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ اسے ذات الٰہیہ کے وراء الوراء ہونے سے انکار تھا۔'' [18]

اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے کہ علامہ کے نزدیک وحدت الوجود میں خدا کے تنزیہی تصور کی سرے سے کوئی گنجائش نہیں۔ چنانچہ تنزیہی تصور کی عدم موجودگی کی غلط فہمی کے باعث وہ حلاج کے بھی خلاف تھے اور ابن عربی کے بھی۔ لیکن جب انہیں ماسینیوں کی تحقیق سے معلوم ہوا کہ حلاج کے ہاں خدا کا تنزیہی تصور موجود ہے تو انہوں نے بعد میں اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔ مگر افسوس کہ شیخ اکبر کے بارے میں ان کی غلط فہمی آخر وقت تک رفع نہ ہو سکی۔ حالانکہ خدا کا تنزیہی تصور ان کے ہاں بھی موجود ہے۔ مثال کے طور پر ''فصوص الحکم'' کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو جس میں خدا کی ماورائیت کا اعلان غیر مبہم الفاظ میں کیا گیا ہے:

''وجوب ذاتی جو حق تعالیٰ کا خاصہ ہے، اس میں ممکن مگر کوئی حصہ نہیں ملا۔ لہٰذا حق تعالیٰ وراء الوراء ثم وراء الوراء ہے اور رہے گا۔'' [19]

اچھا، اب یہ دیکھئے کہ علامہ اقبال تو وحدت الوجود اور ویدانت، دونوں کو ایک ہی چیز سمجھتے ہیں یعنی ان کا خیال ہے کہ ابن عربی کے وحدت الوجود اور شنکرا چاریہ کے ویدانت، دونوں ہی میں خدا کا تنزیہی تصور موجود نہیں جبکہ حقیقت یہ ہے کہ خدا کا تنزیہی تصور جس طرح ابن عربی کے ہاں ملتا ہے اسی طرح شنکرا چاریہ کے ہاں بھی موجود ہے، لیکن علامہ اقبال دونوں سے لاعلمی کے باعث دونوں کے بارے میں آخر وقت تک غلط فہمی کا شکار رہے۔ خیر، شیخ اکبر حضرت ابن عربی کے بارے میں تو ہمدانی صاحب بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ان کے ہاں تشبیہی تصور کے ساتھ ساتھ تنزیہی تصور بھی ملتا ہے بلکہ انہوں نے تو شیخ اکبر کے ہاں تشبیہ اور تنزیہہ کی یک جائی کو عقیدہ توحید کی صحیح اور مکمل تفہیم کا نتیجہ بتایا ہے۔ بہ الفاظ دیگر ان کے نزدیک شیخ اکبر حضرت ابن عربی کا اصل مسلک تشبیہ فی التنزیہہ اور تنزیہہ فی التشبیہ سے عبارت ہے اور یہی اصل توحید ہے ورنہ جو لوگ تشبیہ محض یا تنزیہہ محض کے قائل ہیں، وہ حق کو ایک یا دوسری صورت میں محدود کر دیتے ہیں جب کہ شیخ اکبر کا مسلک ان دونوں مراتب وجود

(یعنی تشبیہ اور تنزیہہ) کا جامع ہے، لیکن سری شنکر اچاریہ کے بارے میں وہ ہمیں ایسی کوئی بات نہیں بتاتے۔ اس کی بجائے ان کی تشریح کا سارا زور یہ بتانے پر صرف ہوا ہے کہ شنکر کا ویدانتی فلسفہ صورت عالم کو مایا (یا دھوکا) اور انسانی انا کو فریب بتاتا ہے جسے گلے سے اتار پھینکنے ہی کا نام نجات ہے۔ لہٰذا اس فلسفے کا لازمی نتیجہ ترک عمل، رہبانیت اور بے عملی کے سوا کچھ اور نہیں، لیکن ہم فی الحال عمل اور بے عملی کی بحث میں پڑنے کی بجائے یہاں صرف اتنی بات کہیں گے کہ اگر تشبیہ اور تنزیہہ کی جامعیت ہی اصل توحید ہے تو یہی مسلک شنکر اچاریہ کا بھی ہے۔ اس لئے کہ وہ برہما کے بارے میں واضح طور پر کہتے ہیں کہ:

وہ ہر شے میں ہوتے ہوئے ہر شے سے ماورا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ابن عربی کی طرح سری شنکر کا مسلک بھی تشبیہ اور تنزیہہ کے دونوں مراتب کا جامع ہے۔ لہٰذا اسے پینتھی ازم کے سریانی فلسفے کے مترادف سمجھنا کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔ بات یہ ہے کہ پینتھی ازم میں چونکہ کائنات سے ماورا خدا کا کوئی وجود نہیں لہٰذا خدا کا ماورائی تصور پینتھی ازم کی عین ضد ہے۔ جب کہ ابن عربی کی طرح سری شنکر کے ہاں بھی خدا کا تصور لازمی طور پر ماورائی ہے۔ لہٰذا پینتھی ازم سے نہ ابن عربی کا کوئی تعلق ہے نہ شنکر اچاریہ کا اور جو اعتراضات علامہ اقبال نے ابن عربی کے وحدت الوجود اور سری شنکر کے ویدانت پر اس غلط فہمی کے تحت کیے ہیں، وہ سب کے سب قطعی طور پر بے محل اور بے جواز قرار پاتے ہیں۔

اب جہاں تک ہمدانی صاحب کی اس بات کا تعلق ہے کہ شنکر کا فلسفہ کائنات اور اشیائے کائنات کو مایا یعنی سرتاسر فریب نظر یا وہم والتباس کی پیداوار بتاتا ہے تو یہ بات صرف ایک ہمدانی صاحب ہی پر موقوف نہیں بلکہ اس غلط فہمی میں تو بڑے بڑے اہل علم مبتلا نظر آتے ہیں۔ اس لئے آیئے دیکھیں کہ یہ بات کہاں تک درست ہے۔ شنکر اچاریہ نے برہم سوتر (Brahma Sutra) پر اپنی کمنٹری (Commentary) میں ہستی یا حقیقت کے مندرجہ ذیل تین درجے بتائے ہیں:

1- حقیقی یا ماورائی ہستی جسے ویدانت میں پارماتھک (Paramarthika) کہا گیا ہے۔ اس کا اطلاق صرف برہما کی ہستی پر ہوتا ہے۔

2- مظہری یا ظلی حقیقت جسے شنکر دیا دہاک (Vyavaharika) کا نام دیا گیا ہے یعنی حقیقت کی وہ صورت جو عالم مظاہر میں جلوہ گر ہو کر ہمارے تجربے اور مشاہدے میں آتی ہے۔

3- وہمی یا خیالی ہستی جسے پرتی بھاسک (Pratibhasika) کہتے ہیں، جیسے کہ بھوت یا عالم خواب میں نظر آنے والی شکلیں۔[20]

ہستی کی ان تینوں اقسام میں سے مایا کا اطلاق انہوں نے صرف دوسری قسم یعنی مظہری یا ظلی حقیقت پر کیا ہے جو ظاہر ہے کہ غول بیاباں کی طرح سرتاسر وہمی اور خیالی یا نظر کا فریب ہرگز نہیں بلکہ اپنے مرتبہ حقیقت کے

اعتبار سے حقیقی اور غیر حقیقی ان دونوں کے درمیان کی چیز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسے نہ حقیقی کہا جا سکتا ہے نہ غیر حقیقی۔ اس لئے کہ ویدانت کا بنیادی فلسفہ تو یہ ہے کہ:

ایکو برہم دوتیہ ناستی

یعنی صرف ایک برہما ہی موجود ہے، دوسرا کوئی اور موجود نہیں۔ مراد یہ ہے کہ حقیقی وجود صرف برہما کا ہے، برہما سے الگ حقیقی وجود کسی اور شے کا نہیں۔ دوسری اشیاء کی ہستی کی برہما کی ہستی کے مقابلے میں کوئی حقیقت نہیں۔ اب چاہے اسے مجازی کہیے یا اعتباری یا ظلی، بات ایک ہی ہے۔ اصل غرض یہ ہے کہ ہستی صرف برہما کی ذات میں منحصر ہے۔ دنیا کی دوسری چیزیں ہر چند کہ موجود ہیں لیکن برہما کی ہستی سے الگ ان کی ہستی کی کوئی حقیقت نہیں۔ اب دیکھئے یہ بالکل وہی بات ہے جو ابن عربی بھی کہتے ہیں یعنی وجود حقیقی جو قائم بالذات ہے، وجود حق میں منحصر ہے جبکہ عالم خارجی (یا کائنات) کا وجود مجازی، ظلی یا اعتباری ہے لیکن ہمارے ہمدانی صاحب فرماتے ہیں کہ:

"شنکر اچاریہ اور ابن عربی وجود مطلق کو واحد تسلیم کرنے میں تو متفق ہیں، لیکن وجود عالم اور انسانی خودی کے بارے میں ان کے خیالات میں بڑا فرق ہے۔"

خدا جانے انہوں نے یہ بات کس بنیاد پر کہی۔ ویسے انہوں نے یہ دعویٰ ایسے یقین کے ساتھ پیش کیا ہے کہ انہیں اپنی بات کی تائید میں کوئی حوالہ تک دینے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی، لیکن ہم چونکہ یقین کی اس دولت سے محروم ہیں، اس لئے حوالوں کے ساتھ بات کرنا ہماری مجبوری ہے۔ چنانچہ ہم شنکر اچاریہ کی کمنٹری اور ابن عربی کی "فصوص الحکم" کی بنیاد پر یہ بات کہتے ہیں کہ بات خواہ وجود مطلق کی ہو یا وجود عالم کی شنکر اچاریہ اور ابن عربی کا نقطہ نظر ہر حال میں ایک ہی ہے اور یہی بات خود علامہ اقبال بھی کہتے ہیں۔ گو کہ ان کا یہ کہنا دونوں کو رد کرنے کے لئے ہے۔ جبکہ ہمدانی صاحب اس کے برعکس ایک کو قبول اور دوسرے کو رد کرتے ہیں۔ بہرصورت ہم کہہ یہ رہے تھے کہ ویدانت کے نقطہ نظر سے دنیا کی دوسری چیزیں ہر چند کہ موجود ہیں لیکن برہما کی ہستی سے الگ ان کی ہستی کی کوئی حقیقت نہیں۔ ویدانت نے اس کے لئے کہیں ستیہ اور متھیہ (حق اور باطل) کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں، کہیں حقیقی اور مظہری کے الفاظ سے اس مفہوم کو ادا کیا ہے اور کہیں کائنات اور اشیائے کائنات پر مایا (بہ معنی فریب نظر) کا اطلاق کیا ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ عالم مظاہر کی صورتوں کے پیچھے خود برہما ہی اس فریب نظر کی بنیاد ہے یعنی یہ خود برہما ہی ہے جو اپنے مرتبہ نزول میں ایشور کا روپ دھار کر مایا کے ذریعے (جو اس کی اپنی ہی شکتی کا نام ہے) عالم مظاہر میں جلوہ گر ہوا ہے۔ جبھی تو شنکر اچاریہ اپنی کمنٹری میں بار بار کہتے ہیں کہ دنیا کی صورتوں کے پیچھے Sat (برہما) موجود ہے۔ سو اگر دنیا کی صورتوں کے پیچھے یہ بنیاد موجود نہ ہوتی تو پھر اس کے سراب یا فریب نظر ہونے کا بھی کوئی سوال پیدا نہ ہوتا۔ چنانچہ ہمیں یہ بات واضح طور پر سمجھ لینی چاہئے کہ جب کائنات کو مایا (یا فریب نظر) کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ اس کی ہستی غول بیاباں کی طرح سرتاسر وہم اور خیال ہے بلکہ

اس کی مثال ایسی ہے جیسے ہم غلطی سے رسی کو سانپ سمجھ لیں یا تپتے ہوئے ریگستان میں سراب کو پانی سمجھ بیٹھیں۔ حالانکہ ان دونوں صورتوں میں سانپ یا پانی کا کوئی وجود نہیں، مگر رسی یا سراب بہرصورت موجود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ویدانتی عالم کو مایا (یا فریب نظر) کہہ کر اس کی مکمل نفی نہیں کرتے۔ اس لئے کہ نفی تو تب ہوتی جب اسے کسی بانجھ عورت کے خیالی بیٹے (Vandhya Putra) یا کسی ایسی ہی خیالی اور وہمی شے سے تشبیہ دی جاتی۔ ظاہر ہے کہ پہلی قسم کی مثالوں میں کوئی نہ کوئی بنیاد ایسی ضرور موجود ہے جس پر تخیل یا واہمہ عمل پیرا ہو کر اسے کچھ سے کچھ بنا دیتا ہے۔ جب کہ دوسری قسم کی مثالوں میں ایسی کوئی بنیاد موجود نہیں۔

یہاں یہ بتا دینا بھی بے محل نہ ہوگا کہ علامہ محمد عبدالقدیر صدیقی قادری مترجم ''فصوص الحکم'' اپنے رسالے ''حکمت اسلامیہ'' میں کہتے ہیں کہ:

> ''وہم و فرض و اعتبار کا لفظ دو معنوں میں استعمال ہے (1) بہ معنی اختراع محض یعنی بے سر و پا، من گھڑت بات۔ جس کا منشا کچھ بھی نہ ہو جیسے غول بیابانی کے دانت، گدھے کے سر کے سینگ، گھوڑے کے پر وغیرہ اور (2) دوم ایسی وہمی شے جو خارج میں مستقل وجود نہیں رکھتی مگر اس کا ایک منشا اور منتزع عنہ ہوتا ہے یعنی خارج میں ایک مستقل شے ضرور ہوتی ہے جس سے اس غیر مستقل شے کو انتزاع کرتے اور سمجھتے ہیں۔''[21]

چنانچہ وحدانیت کے نقطہ نظر سے عالم کو وہم و التباس یا فریب نظر کہنے میں بھی پہلے معنی کی بجائے دوسرے معنی کا اعتبار ملحوظ ہے۔ اب اس اعتبار سے عالم کو مایا کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ خارج میں مستقل وجود تو برہما ہی کا ہے جو اپنے تعینات و تقیدات کی صورت میں جلوہ گر ہے، لیکن اس مستقبل بنیاد پر تخیل جس غیر مستقل شے کا انتزاع کرتا ہے وہ عالم مشہود ہے۔ چنانچہ برہما کے مستقل اور قائم بالذات وجود کو نظر انداز کر کے عالم مشہود کے غیر مستقل اور قائم بالغیر وجود کو مستقل اور قائم بالذات سمجھنا ہی مایا (یا فریب نظر) ہے۔ نہ یہ کہ اس عالم مشہود کا وجود بہ طور ایک ظلی یا مظہری حقیقت کے سرتاسر وہمی اور دھوکے کی چیز ہے۔

بہر حال اب یہ بھی دیکھتے چلئے کہ ابن عربی کا نقطہ نظر بھی اس بارے میں شنکراچاریہ سے کسی طرح مختلف نہیں۔ اس لئے کہ ان کے وحدت الوجود کی تمام تر عمارت بھی اس بنیاد پر کھڑی ہے کہ:

> وجود حقیقی قائم بالذات ہے۔ وجود حق میں منحصر ہے۔ جبکہ عالم کا وجود مجازی، اضافی، اعتباری اور ظلی ہے یعنی وجود حق کا ظل اور اسی سے وابستہ۔[21]

چنانچہ شیخ اکبر خود بھی اپنی کتاب ''فصوص الحکم'' میں فرماتے ہیں:

> واضح ہو کہ جس کو ماسوی اللہ اور عالم کہا جاتا ہے وہ اللہ سے ایسی نسبت رکھتا

> ہے جیسے شخص اور عکس یا سائے ہیں، پس عالم ظل اللہ ہے، بس یہی نسبت عالم کو وجود (حق) سے ہوئی۔"[23]

اسی طرح آگے چل کر فرماتے ہیں:

> "جیسا میں نے تم سے ابھی ذکر کیا، عالم محض وہمی امر ہے۔ اس کا حقیقی اور بالذات وجود نہیں۔ خیال اور وہمی کے یہی معنی ہیں یعنی یہ ایک وہمی اور خیالی بات ہوگی اگر تم سمجھو کہ عالم ایک شے زائد ہے اور حق تعالیٰ سے خارج اور بہ نفسہ قائم ہے۔"[24]

چنانچہ یہ جو ویدانت میں جہل و نادانی (اوڈیا) کو کائنات کی علت بتایا گیا ہے تو اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ کائنات دراصل برہما کی ہستی کا ایک پرتو یا سایہ ہے اور ظاہر ہے کہ پرتو یا سائے کی اصل سے الگ کوئی جداگانہ ہستی نہیں ہوتی۔ چنانچہ جہل و نادانی (اوڈیا) کو کائنات کی علت قرار دینا اس اعتبار سے ہے کہ سائے کی ہستی کو اس کی اصل سے الگ، ایک جداگانہ ہستی سمجھا جائے۔ حالانکہ سائے کی ہستی اپنی اصل سے الگ ہو کر جداگانہ طور پر باقی نہیں رہ سکتی، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ اگر ایک طرف راسخ العقیدہ ویدانتیوں کے نزدیک برہما کے حقیقی وجود کو نظر انداز کر کے یا اس سے الگ ہو کر عالم مظاہر (کائنات) کے وجود ظلی یا مظہری کو حقیقی سمجھنا ہی مایا ہے تو دوسری طرف وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ جب تک جیو آتما پرم آتما (برہما) سے مل کر ایک نہ ہو جائے اس وقت تک اسے عالم مظاہر (کائنات) کو عملی طور پر ویسا ہی حقیقی سمجھنا چاہئے جیسا کہ وہ اسے مایا کے بندھنوں اور اوڈیا (Avidya) کی ظلمت کے زیر اثر رہتے ہوئے دیکھتا اور محسوس کرتا ہے۔ اسی بات کو ویدانتی دوسرے طریقے سے یوں بھی کہتے ہیں کہ یہ کائنات برہما کا عکس یا اس کا مظہر تو ضرور ہے لیکن یہ عکس یا ظل جو بھی کچھ ہے، خود اسی کے لئے ہے، ہمارے لئے نہیں لہٰذا جب تک ہم جیو آتما اور پرم آتما کی عینیت کا عرفان حاصل نہ کر لیں، اس وقت تک ہمیں کائنات کے وجود کو حقیقی ہی سمجھنا چاہئے۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ شنکر اچاریہ نے یہی استدلال ان تصور پرست بدھوں کے خلاف استعمال کرتے ہوئے اشیائے کائنات کی ہستی کو حقیقی تسلیم کیا ہے جو اشیائے کائنات کے وجود خارجی کے منکر ہیں اور "Vijnana Vadins" (Idealists) کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے ان سے شنکر اچاریہ کے مکالمے کا ایک چھوٹا سا اقتباس۔ بدھسٹ تصور پرست کہتا ہے:

> The notion about the separate existence of a corresponding objective external entity is superfluous. therefore also (according to the followers of Buddha) external entities have

no existence. To this we (Vedantists) reply/ there could be no non-existence (of external entities) because external entities are actually percieved . It is not possible to understand that there could be non-existence of external entities. Why so? Because (they are) actually pervieved... it can never be that what is actually percieved is non-existent."[25]

ہمارے نزدیک یہ اقتباس شنکر کے فلسفے میں کائنات اور اشیائے کائنات کی ہستی کی حقیقت واضح کرنے کے لئے بہت کافی ہے۔

اب رہے ابن عربی، سو ان کے بارے میں ہمارے ہمدانی صاحب پہلے ہی تسلیم کر چکے ہیں کہ وہ نہ تو کائنات کی نفی کرتے ہیں اور نہ ہی خالق کائنات کے منکر ہیں۔ یعنی وہ وحدت کو اپنے مقام پر صحیح جانتے ہیں اور کثرت کو اپنے مقام پر، لیکن کیا مضائقہ ہے اگر ہم ان کے ساتھ ساتھ ڈاکٹر محسن جہانگیری مؤلف ''محی الدین ابن عربی: حیات و آثار'' کی رائے بھی اس بارے میں دریافت کرتے چلیں جو ان کے وحدت الوجود پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

''ابن عربی کا خیال ہے کہ عالم ہستی میں صحیح معنوں میں بس ایک ہی حقیقت، ایک ہی وجود اور ایک ہی موجود ہے اور وہ حق تعالیٰ ہے، لیکن یہ حقیقت اور یہ حق واحد شیون و اطوار اور تجلیات و تعینات میں ظاہر ہوتا ہے.....اور اس ظہور تجلی کے نتیجے میں کثرت پیدا ہوتی ہے اور عالم ظہور پذیر ہوتا ہے۔ پس حق بھی ہے اور خلق بھی، وحدت بھی ہے اور کثرت بھی۔ وحدت، ذات اور حقیقت وجود میں پائی جاتی ہے، جب کہ کثرت اس کی جلوہ گاہ یعنی مظاہر میں۔''[26]

اب آپ دیکھ سکتے ہیں کہ نہ صرف وجود مطلق کے بارے میں بلکہ عالم مظاہر (کائنات) کے بارے میں بھی ابن عربی اور شنکر اچاریہ کے خیالات میں کتنی گہری مماثلت ہے۔ چنانچہ ہمدانی صاحب کا ایک کو قبول اور دوسرے کو رد کرنا، ان توضیحات کی روشنی میں قطعاً بے جواز قرار پاتا ہے۔ انہیں یا تو علامہ اقبال کی طرح دونوں کو رد کرنا چاہئے یا دونوں ہی کو قبول کرتے ہوئے علامہ اقبال کی تردید کرنی چاہئے۔ اس کے بغیر ان کا مضمون کم از کم علامہ اقبال کے حوالے سے تو Relevant نہیں کہا جا سکتا۔

☆☆☆

شیخ اکبر کے نظریہ وحدت الوجود کا بنیادی تصور یہ ہے کہ وجود حقیقی ایک ہے جو حق تعالیٰ میں منحصر ہے اور یہ وجود حق ہی ہے جو اپنے مرتبہ لاتعین سے مرتبہ جامعہ انسانی تک مختلف مراتب میں جلوہ گر ہے۔ ان مراتب میں جنہیں تصوف کی اصطلاح میں تنزلات (یا حضرات) کہتے ہیں، پہلا مرتبہ، مرتبہ لاتعین (یا احدیت) کہلاتا ہے۔ باقی مراتب کو کسی نے پانچ اور کسی نے چھ میں تقسیم کیا ہے۔ احدیت سے لے کر وحدت اور واحدیت تک تین مراتب، مراتب الٰہیہ سے تعلق رکھتے ہیں جبکہ عالم ارواح، عالم مثال اور عالم اجسام کے بقیہ تین مراتب کا تعلق مراتب کونیہ سے ہے۔ ان سب کے بعد آخری مرتبہ ''انسان'' کا ہے جو مرتبہ جامعہ کہلاتا ہے۔ تنزلات کے اس نظریے میں، جسے مراتب وجود کا نظریہ کہنا زیادہ مناسب ہے، مراتب کا تقدم و تاخر اعتباری ہے۔ زمانی نہیں۔ اگرچہ ذات بحت کا مرتبہ احدیت سے مرتبہ انسان تک مختلف مراتب میں ظہور فرمانا، انسانی ذہن میں اوپر سے نیچے آنے (تنزل) کا تصور پیش کرتا ہے، لیکن یہ ایک ذہنی مغالطہ ہے ورنہ وہ ذات اقدس اپنے مختلف مراتب میں ظہور کرنے کے باوجود بحد ذاتہ جیسی ہے ویسی کی ویسی ہی رہتی ہے۔ وہ ''الآن کما کان'' ہے۔ اس میں کسی قسم کا تغیر و تبدل واقع نہیں ہوتا۔ دراصل تنزل کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شے اول آپ جس مرتبے میں ہے، اس مرتبے میں بہ حال خود اور بہ اوصاف خود قائم رہتے ہوئے دوسرے مرتبے میں ظہور کرے۔ جیسے کہ شخص اور سایہ یا شخص اور عکس، بلکہ سچ پوچھئے تو شخص اور عکس اور شخص اور سائے کی مثال بھی اس ذات اقدس کے ظہور کی اصل کیفیت کو صحیح طور پر بیان کرنے سے قاصر ہے۔ گوکہ اس قسم کی دوسری مثالوں کے مقابلے میں یہ مثال اس کیفیت کو بیان کرنے کے لئے نسبتاً بہتر ضرور ہے۔

چنانچہ ابن عربی کبھی کائنات کو وجود حقیقی کی نسبت سے اس کا عکس یا اس کی تجلی کہہ دیتے ہیں اور کبھی اس کا ظل یا سایہ، مگر وہ ظل کو بلحاظ حقیقت ذی ظل کا عین سمجھتے ہیں اور بلحاظ تعین اس کا غیر۔ ان کا کہنا ہے کہ:

> ''ہر شے کا مرجع وہی ہے۔ ظل اور ذی ظل کو دیکھو تو ایک طرح سے دونوں ایک ہی ہیں، بالکل غیر نہیں ہیں۔ تم جو کچھ دیکھتے اور ادراک کرتے ہو، وہ حق تعالیٰ ہی کا تو وجود ہے جو اعیان ممکنات اور صور علمیہ میں ظاہر ہوا ہے۔ ہویت اور ذات و حقیقت حقہ کے لحاظ سے دیکھو تو وہ ظل بھی وجود حق ہے اور بہ اعتبار اس میں صورتوں کے اختلاف کے وہ ممکنات کے اعیان ہیں..... اور ظل کے ایک ہونے اور اس کی احدیت کے لحاظ سے وہ ظل عین حق ہے۔ کیونکہ وہی واحد احد ہے اور بحیثیت ظل میں کثرت صور کے وہی عالم اور جہان ہے۔''[27]

چنانچہ وہ کبھی کہتے ہیں کہ کائنات میں سوائے خدا کے اور کوئی موجود نہیں اور کبھی اشیاء کے وجود کو وجود ظلی

یا اعتباری بھی کہہ دیتے ہیں۔ یہ دونوں باتیں اپنے اپنے مرتبے اور مقام کے اعتبار سے درست ہیں۔ علاوہ ازیں تمام اکابر صوفیہ، وجودیہ کا مسلک یہ ہے کہ وجود حقیقی کو مختلف مراتب میں بلحاظ اسماء وصفات واعتبارات مختلف ناموں سے یاد کرنا ضروری ہے۔ نیز ان کے نزدیک مراتب الٰہیہ کا اطلاق مراتب کونیہ پر یا اس کے برعکس مراتب کونیہ کا اطلاق مراتب الٰہیہ پر کرنا کفر وضلالت کے مترادف ہے۔ مولانا عبدالرحمان جامی ''لوائح جامی'' میں اس نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

اطلاق اسامی مرتبہ الوہیت چوں اللہ ورحمٰن وغیر ہا بر مراتب کونیہ عین کفر ومحض زندقہ باشد وہمچنیں اطلاق اسامی مخصوصہ بمراتب کونیہ برمراتب الٰہیہ غایت ضلال و نہایت خذلان باشد

اے بردہ گماں کہ صاحب تحقیقی
وندر صفت صدق و یقیں صدیقی
ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد
گر فرق مراتب نکنی زندیقی

(لائحہ بست وسوم)

شیخ اکبر حضرت ابن عربی کے وحدت الوجود کے بارے میں ان نکات کو اچھی طرح سمجھ لینے اور ذہن میں رکھنے سے بہت سی ایسی غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں جو وحدت الوجود یا اس کے معتبر شارحین کے کلام کے سلسلے میں اکثر ناواقفان حال کو لاحق ہوتی ہیں۔

اب دیکھیے کہ ہمارے ہمدانی صاحب یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود، اسلامی عقیدہ توحید کی صحیح اور مکمل تفہیم کا نتیجہ ہے، لیکن عراقی اور جامی جیسے شعراء کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ انہوں نے ابن عربی کے وحدت الوجود کی تعبیر میں بے احتیاطی سے کام لیتے ہوئے اسے پلاٹی نس اور اسپنوزا وغیرہ کے غیر اسلامی نظریات کے ساتھ خلط ملط کر دیا۔ جبکہ شعرائے مذکور کے بارے میں ہم یہ بات پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ ابن عربی کے ان معتبر شارحین کا ایک ایک لفظ ابن عربی کی شرح کے باب میں سند کا درجہ رکھتا ہے۔ لہٰذا اس باب میں ان سے کسی بے احتیاطی کا تصور بھی خارج از امکان ہے، لیکن چونکہ ہمدانی صاحب نے ان شعراء کے بعض اشعار بھی اپنی بات کے ثبوت میں پیش کئے ہیں لہٰذا آیئے ذرا ایک نظر ان اشعار کو بھی دیکھتے چلیں، مثلاً ہمدانی صاحب نے جامی کے مندرجہ ذیل شعر کے بارے میں شبہ ظاہر کیا ہے کہ اس شعر کو پڑھ کر ہمارا خیال اسپنوزا کے الحادی نظریے یعنی پینتھی ازم کی طرف جاتا ہے۔

حدیث مشکل و سرے است مغلق
کہ در کون و مکاں کس نیست جز حق

گو کہ ہمدانی صاحب کے بقول جامی کا مقصد یہ ہرگز نہیں..... مگر شعر کی ساخت سے دھوکا ہوتا ہے کہ جامی نے کون ومکاں میں نظر آنے والی تمام اشیاء کو خدا کہا ہے (نعوذ باللہ)۔ حالانکہ اس شعر میں نہ تو اشیاء کا سرے سے کوئی ذکر ہے اور نہ ہی شعر کی ساخت میں کوئی ایسا قرینہ موجود ہے جس سے یہ دھوکا ہو سکے کہ جامی نے کون و مکاں میں نظر آنے والی تمام اشیاء کو خدا کہا ہے۔ جامی تو بس یہی کہہ رہے ہیں کہ کون ومکاں میں سوائے خدا کے اور کوئی موجود نہیں۔ اس بات سے یہ مراد لینا کہ جامی کے نزدیک تمام اشیاء خدا ہیں (نعوذ باللہ) شعر کے مفہوم کو مسخ کر کے پیش کرنے کے مترادف ہے۔ حالانکہ جامی جیسے شخص کے بارے میں یہ گمان کرنا، جس نے مراتب وجود کے سلسلے میں مراتب الٰہیہ پر مراتب کونیہ کے اور مراتب کونیہ پر مراتب الٰہیہ کے اطلاق کو کفر و زندقہ قرار دیتے ہوئے حفظ مراتب کے اصول کو سختی سے ملحوظ رکھنے کی تلقین کی ہو، سخت ناسمجھی کی بات ہے۔

اسی طرح ہمدانی صاحب نے عراقی کا مندرجہ ذیل شعر بھی اسی ذیل میں نقل کیا ہے۔

جز تو کس نیست در سرائے وجود
نظر این است پیش اہل نظر

ہمدانی صاحب کے بقول اس شعر سے شبہ ہوتا ہے کہ ''سرائے وجود'' میں خدا کے سوا اور کوئی موجود نہیں یعنی جو کچھ نظر آ رہا ہے، وہ فریب نظر ہے۔ حالانکہ جامی کے شعر کی طرح اس شعر میں بھی صرف اتنی ہی بات کہی گئی ہے کہ سرائے وجود میں سوائے خدا کے اور کوئی موجود نہیں۔ سو جب خدا کے سوا کوئی اور موجود نہیں تو کسی اور چیز کے نظر آنے یا اس کے فریب نظر ہونے کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ شعر کے الفاظ یا اس کی ساخت میں بھی کوئی ایسا قرینہ نہیں جس کی رو سے کسی اور شے کے نظر آنے یا اس کے فریب نظر ہونے کا کوئی امکان موجود ہو۔ دراصل جامی اور عراقی کے ان دونوں اشعار میں اس مرتبے کا بیان ہے جس میں سالک فنا فی اللہ ہو جاتا ہے اور اس کے شہود میں بجز حقیقت واحدہ کے کوئی دوسری صورت باقی نہیں رہتی (بہ الفاظ دیگر یہ شہود ذات بلا ملاحظہ تنزلات کا وہ مقام ہے جہاں سالک کو حق الیقین کے ساتھ ذات حق کا مشاہدہ ہوتا ہے اور ذات خلق اس کی نظر سے کلیتاً محو ہو جاتی ہے)۔ لیکن ہم اس مرتبے کی تفصیلات میں جانے کی بجائے اپنی بات کی تائید میں خود ہمدانی صاحب ہی کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ:

> ''اسلامی تصوف کے مطابق اشیاء کا وجود دھوکا نہیں بلکہ ان کو حق سے الگ سمجھنا یا حق کا غیر سمجھنا وہم یا فریب ہے۔''

اب ذرا غور فرمائیے اس بات کا مطلب سوائے اس کے اور کیا ہے کہ اشیاء کا وجود حق تعالیٰ کا غیر نہیں

بلکہ اس کا عین ہے اور بلحاظ عینیت یہ کہنا غلط نہیں کہ کائنات میں حق تعالیٰ کے سوا حقیقتاً دوسرا کوئی موجود نہیں۔ سو جب ہمدانی صاحب خود ہی یہ بات تسلیم کرتے ہوں تو پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ عراقی یا جامی ہی نے ایسی کون سی انوکھی بات کہہ دی جسے ہمدانی صاحب ابن عربی کی تعبیر کے سلسلے میں غیر محتاط رویے کا نمونہ سمجھ کر غیر اسلامی نظریات کے مماثل قرار دے رہے ہیں۔ آخر خود ابن عربی بھی تو یہی کہتے ہیں کہ از روئے حقیقت کائنات میں حق تعالیٰ کے سوا دوسرا کوئی اور موجود نہیں اور جامی وعراقی کے مندرجہ بالا اشعار میں بھی جو بات کہی گئی ہے وہ بھی از روئے حقیقت ہی کہی گئی ہے، نہ کہ از روئے تعین وتشخص اور بات صرف انہی اشعار کی نہیں بلکہ اردو اور فارسی شاعری میں ایسے اشعار بہ کثرت موجود ہیں جن میں اس حقیقت کا بیان طرح طرح سے کیا گیا ہے۔ ہاں یہ بات الگ ہے کہ آج کے دور میں ہم تصوف کے مضامین کو شاعری سے دیس نکالا دینے کے ساتھ ساتھ اس شاعری کو پڑھنے کا طریقہ بھی بھول چکے ہوں ورنہ آج سے پہلے تو اس شاعری کا ہر پڑھنے والا جانتا تھا کہ کون سی بات کس مقام سے کی جا رہی ہے۔ چنانچہ وہ ایک مقام کی بات کو دوسرے مقام پر منطبق کرنے کی غلطی کبھی نہیں کر سکتا تھا۔

اچھا، ہمدانی صاحب کو جامی اور عراقی جیسے لوگوں کے اشعار پر تو غیر اسلامی یا الحادی نظریات کے مماثل ہونے کا گمان ہوتا ہے، اس کے برعکس علامہ اقبال کے رویے کو وہ عقدہ توحید کا ثمرہ قرار دیتے ہیں، لیکن ہم کہتے ہیں کہ علامہ اقبال نے تو جامی اور عراقی سے بھی زیادہ کھل کر اس بات کا اعلان کیا ہے کہ:

زمین و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ہُو نیست

☆

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

اور پیر رومی بھی بالکل صاف صاف فرما گئے ہیں کہ:

در دو عالم غیر یزداں نیست کس

اب ہم ہمدانی صاحب سے پوچھتے ہیں کہ اگر جامی وعراقی کے مندرجہ بالا اشعار پر غیر اسلامی اور الحادی نظریات کے مماثل ہونے کا گمان ہوسکتا ہے تو کیا علامہ اقبال اور ان کے پیر ومرشد کے ان اشعار پر بھی بالکل یہی اعتراض وارد نہیں ہوتا؟ بلکہ اقبال اور رومی کو بھی چھوڑیے اور یہ بتایئے کہ قرآن کریم کی اس آیت مبارکہ کے بارے میں کیا خیال ہے جس میں کہا گیا ہے کہ تم اپنا منہ جدھر پھیرو ادھر اللہ ہی کا چہرہ ہے۔ فاینما تولوا فثم وجہ اللّٰہ اور خیال رہے کہ شاہ اسماعیل شہید نے اس آیت کریمہ کا حاصل مفہوم "ہر جا موجود است" لکھا۔[28] اسی طرح قرآن کریم کی اس آیت کے بارے میں بھی بتایئے کہ کیا خیال ہے جس میں اول و آخر اور ظاہر و باطن ہر

مرتبہ وجود سے ماسویٰ اللہ کی نفی کرتے ہوئے صرف اور صرف وجود باری تعالیٰ کا اثبات کیا گیا ہے:

هوالاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شئى عليم.

(وہی ذات اول ہے وہی آخر، وہی ظاہر اور وہی باطن ہے اور وہی ہر شے کا جاننے والا ہے)

ہمدانی صاحب کہتے ہیں کہ توحید اور وحدت الوجود ہم معنی اصطلاحات نہیں۔ وہ ان دونوں میں فرق کرتے ہیں اور وجہ اس کی ان کے نزدیک یہ ہے کہ اسلام توحید کی تعلیم دیتا ہے جو کثرت کی ضد نہیں، جب کہ وحدت، کثرت کی ضد ہے، لیکن ہماری گزارش یہ ہے کہ توحید کا تمام تر دارومدار بھی تو وحدت ہی پر ہے اور وحدت الوجود بھی دراصل توحید ہی کے عرفان یا عقلی توجیہ سے عبارت ہے۔ گویا توحید اور وحدت الوجود یہ دونوں لفظ ایک ہی حقیقت پر دلالت کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیہ وجودیہ کے ہاں وحدت الوجود کے لئے "توحید وجودی" کی اصطلاح بھی مستعمل ہے۔ چنانچہ ہمارا کہنا یہ ہے کہ جس طرح توحید کا مدار وحدت پر ہے، اسی طرح شرک کا مدار کثرت پر ہے۔ کثرت کے بغیر شرک نہیں اور وحدت کے بغیر توحید نہیں شرک کیا ہے؟ وحدت کے مرتبے میں کثرت کو لانا اور چونکہ توحید وجودی کے ماننے والے وجود کی وحدت کے قائل ہیں اس لئے ان کے نزدیک وجود کی وحدت کے مرتبے میں کثرت کا اعتبار ہی دراصل شرک کی جڑ بنیاد ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کثرت توحید کی ضد نہ سہی لیکن شرک کا نقطہ آغاز ضرور ہے۔ مگر توحید ایک انتہائی دقیق مسئلہ ہے۔ قرآن کریم میں توحید کے مضامین اپنی تمام تر نزاکتوں کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔ اس مسئلے پر بات کرتے وقت اگر انہیں پیش نظر نہ رکھا جائے تو ایمان تک کی سلامتی خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ ذاتی طور پر مجھے توحید کے حقائق و معارف کو جاننے کا کوئی دعویٰ نہیں۔ البتہ بزرگوں سے سنی سنائی چند باتوں میں سے ایک آدھ بات ضرور عرض کرنا چاہتا ہوں تاکہ یہ اندازہ ہو سکے کہ اس قسم کے مباحث میں کیسے کیسے نازک مقامات آتے ہیں۔ مثلاً پہلے تو لفظ توحید ی کو دیکھئے، لغت میں اس کے معنی ہیں کثیر کو واحد بنانا یعنی کثرت کو وحدت بنانا۔ اس سے معلوم ہوا کہ وحدت الوجود کا مفہوم تو توحید کے لفظ ہی میں چھپا ہوا ہے۔ اب ایک مثال اور، ہمارے عقیدے کے مطابق کائنات کی ہر شے محدود ہے اور خدا لامحدود ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا لامحدود اور محدود دونوں ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ اگر جواب یہ ہو کہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہیں تو محدود کو اپنے اندر نہ سمو سکنے کی وجہ سے لامحدود بھی محدود ہو کر رہ جائے گا۔ لامحالہ ماننا پڑتا ہے کہ لامحدود میں محدود بھی شامل ہے۔ ہمارے بابا حضرت ذہین شاہ تاجی نے اس مسئلے پر مناظرے کے دوران اپنے ایک مدمقابل سے پوچھا تھا کہ جہاں آپ بیٹھے ہیں، بتایئے وہاں خدا ہے کہ نہیں؟ اگر آپ کا جواب یہ ہو کہ وہاں صرف آپ ہیں اور خدا نہیں ہے تو یہ آپ نے خدا کو اپنی حد سے باہر رکھ کر محدود کر دیا، یہ کفر ہے اور اگر آپ یہ کہیں کہ میں بھی موجود ہوں اور خدا بھی موجود ہے تو یہ شرک فی الوجود ہو گا۔ اب آخری جواب یہی باقی رہ

جاتا ہے کہ آپ تسلیم کریں کہ میں نہیں ہوں، اللہ ہی اللہ ہے۔

جامی اور عراقی کے اشعار کے علاوہ ہمدانی صاحب نے اپنے مضمون میں فارسی کے چند ایسے اشعار اور بھی پیش کیے ہیں جن پر انہیں غیر اسلامی نظریات کے مماثل ہونے کا گمان گزرا ہے، لیکن چونکہ ان کا مضمون بھی واحد ہے۔ اس لیئے ہمیں ان پر بات کرنے کی ضرورت نہیں۔ اب رہے اردو کے وہ اشعار جن میں ہمدانی صاحب کے اعتراض کا ہدف میر، غالب اور درد جیسے شعرائے کرام ہیں تو یہاں اول تو ان سے ابتدا ہی میں ایک بڑی چوک یہ ہوگئی کہ وہ میر تقی میر کے اس شعر کو خواجہ میر درد کا شعر لکھ گئے:

یہ توہم کا کارخانہ ہے
یہاں وہی ہے جو اعتبار کیا

گویا پہلے تو بسم اللہ ہی غلط ہوگئی۔ اوپر سے انہوں نے میر جیسے شاعر پر توہم کی اصطلاح کو بے احتیاطی سے استعمال کرنے کا اعتراض بھی ابتدا ہی میں جڑ دیا اور اعتراض کی تان اس بات پر توڑی کہ اس بے احتیاطی کی وجہ سے میر کے شعر کا مفہوم بالکل بدل کر نوفلاطونیت اور شنکر اچاریہ کے تصورات سے قریب ہوگیا۔ میر تقی میر کے بعد انہوں نے اگلا اعتراض غالب اور خواجہ میر درد کے ان اشعار پر کیا ہے:

ہاں کھائیو مت فریب ہستی
ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

☆

ہستی کے مست فریب میں آ جائیو اسد
عالم تمام حلقہ دام خیال ہے
(غالب)

مٹ جائیں ایک آن میں کثرت نمائیاں
ہم آئینے کے سامنے جب آ کے ہُو کریں
(خواجہ میر درد)

ہمدانی صاحب کے بقول "یہ اور ایسے بہت سے اشعار کی ساخت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے بہت سے شعراء متصوفانہ خیالات کے پیش نظر اس دنیا کو وہم، فریب اور التباس کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک حقیقی وجود خدا کا ہے، باقی جو کچھ نظر آتا ہے وہ توہم کا کارخانہ ہے اور جب عرفان خدا حاصل ہوجاتا ہے تو اس توہم کے کارخانے کی کثرت نمایاں معدوم ہوجاتی ہے۔" خیر، جہاں تک خواجہ میر درد کا تعلق ہے تو وہ صرف شاعر ہی نہیں، عملاً صوفی بھی تھے۔ انہیں اپنے عرفان کی رو سے حق پہنچتا تھا کہ وہ جب چاہیں آئینہ عالم کے سامنے "ہُو" کر کے اس کی کثرت

نمائیوں کو معدوم کر دیں۔ اس لئے فی الحال ہم ان کے شعر کو چھوڑ کر غالب کے اشعار کو لیتے ہیں اور چونکہ غالب کے دونوں اشعار کا مضمون بھی واحد ہے، اس لئے ان کے بھی ایک ہی شعر کو دیکھنا کافی ہوگا تو آیئے اب ذرا غالب اور میر، ان دونوں کے مندرجہ ذیل اشعار کو بھی ایک نظر دیکھتے چلیں:

ہستی کے مت فریب میں آ جائیو اسدؔ
عالم تمام حلقہ دام خیال ہے
(غالب)

یہ توہم کا کارخانہ ہے
یاں وہی ہے جو اعتبار کیا
(میر تقی میر)

اتفاق سے ان دونوں اشعار کی بہت خوبصورت تشریح محمد حسن عسکری نے اپنے مضمون ''وقت کی راگنی'' میں کی ہے۔ ہمدانی صاحب اگر اسی کو دیکھ لیتے تو کم از کم ان اشعار پر وہ اعتراض نہ کرتے جو انہوں نے کیا ہے۔ ہمدانی صاحب کہتے ہیں کہ ان اشعار میں دنیا کو فریب، وہم اور التباس کہا گیا ہے، لیکن محمد حسن عسکری اپنی کتاب ''وقت کی راگنی'' میں لکھتے ہیں کہ اردو کے تنقید نگاروں سے بصد ادب گزارش ہے کہ وہ میر یا غالب کے فلسفے پر بحث کریں تو ذرا اصل سنبھل کر چلیں اور ''وہم'' کے اصطلاحی معنی حافظے میں برقرار رکھیں۔ خصوصاً ایسے شعروں کی تشریح میں:

یہ توہم کا کارخانہ ہے
یاں وہی ہے جو اعتبار کیا

☆

ہستی کے مت فریب میں آ جائیو اسدؔ
عالم تمام حلقہ دام خیال ہے

عسکری صاحب ''وہم'' کے اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

''روزمرہ کے محاورے میں تو وہم سے مراد ہے بے حقیقت چیز، لیکن حضرت مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ عالم کی بنیاد وہم پر ہے، لیکن چونکہ وہم کو بھی اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا، اس لئے عالم بھی بے حقیقت نہیں۔ بات یہ ہے کہ وہم کا کام ہے محسوسات کی خاص صورتوں میں سے خاص معنی دریافت کرنا۔ اس قوت کے بغیر تو انسان کا کوئی بھی دھندا نہیں چل سکتا۔ البتہ وہم کسی خاص

صورت میں سے جو خاص معنی دریافت کرتا ہے، وہ غلط بھی ہو سکتے ہیں اور درست بھی۔ اگر وہم قوت عقلیہ سے آزاد ہو جائے اور اپنی من مانی کرنے لگے تو اس کے فیصلے غلط اور ناقابل اعتبار ہوں گے، اس کی مثال ہے آج کل کے مغربی فن وادب اور فلسفے کا بیش تر حصہ۔ لیکن اگر وہم تجزیہ کار عقل کے ماتحت رہے تو اس عقل کے محدود دائرے میں اس کے فیصلے درست ہوں گے۔ اگر وہم عقلی وجدان کے ماتحت کام کرے اور اس کے فیصلے انبیاء پر اترنے والی وحی اور اولیا کے مکشوفات سے مطابقت رکھیں تو یہ فیصلے زیادہ قابل اعتبار ہوں گے۔ وہم خطرناک اس لئے بن جاتا ہے کہ تمام حواس ظاہری اور باطنی میں یہ سب سے زیادہ طاقت ور ہے اور ان سب کا سلطان ہے۔ وہم ان سب کے مدرکات میں تصرف کرتا ہے بلکہ عقل کے مدرکات میں بھی اور ان میں عقل کے خلاف حکم لگاتا ہے، اس لئے وہم ہلاکت خیز بن سکتا ہے، مگر یہ بھی کہا گیا ہے کہ جس نے قوت عقلیہ خصوصاً عقل سلیم سے وہم کو تسخیر کر لیا، اس نے فوز عظیم حاصل کی۔ اس فوز عظیم کا بیان آگے چل کر ہوگا۔ فی الحال ان دو شعروں پر غور کیجئے جن کا ذکر پہلے ہوا ہے:

ہستی کے مت فریب میں آ جائیو اسدؔ
عالم تمام حلقۂ دام خیال ہے

یہاں غالب نے ''وہم'' کا صرف منفی پہلو دکھایا ہے..... (لیکن) یہ شعر تو بالکل روایت کے مطابق ہے بلکہ درسی شعر ہے۔ شعر میں کہا یہ گیا ہے کہ ہستی کا ادراک، خیال (بہ معنی وہم) کے بغیر ممکن نہیں۔ مگر وہم نے عقل سلیم کی نگرانی سے آزاد ہو کر محسوسات کی خاص خاص صورتوں میں سے جو معنی دریافت کئے، انہیں کو آخری حقیقت سمجھ لیا اور حقیقت الحقائق سے غافل ہو گیا۔ اس طرح وہم نے ایک جال تیار کر دیا، جس میں پھنس کر آدمی عالم خلق ہی کو ساری حقیقت سمجھ بیٹھا اور خالق کو بھول گیا۔ اس غفلت کی وجہ سے ہستی فریب بن گئی، ورنہ قرآن شریف کے ارشاد کے بموجب معرفت کا ذریعہ بھی بن سکتی تھی۔ ''دام خیال'' کی ترکیب غالب کی ایجاد نہیں مگر اس تشبیہ میں بڑی بلاغت ہے۔ جال بہت سے پھندوں کے جڑنے سے بنتا ہے، اس لئے عالم کثرت کی نشانی ہوا۔ اب شعر کا

مطلب یہ ہوا کہ آدمی کثرت میں الجھ کر وحدت کو بھول جائے تو مارا گیا.....خیر
اب دوسرا شعر دیکھئے:

یہ توہم کا کارخانہ ہے
یاں وہی ہے جو اعتبار کیا

اس شعر کا مطلب یہ نہیں لینا چاہئے کہ ہر خیال بے بنیاد ہے، اس لئے انسان یا کائنات کی ہستی بے حقیقت ہے اور نہ یہ مطلب کہ ہر خیال درست ہے اس لئے ہر آدمی کے لئے حقیقت وہی ہے جو اس کے خیال میں آئے۔ میر توہم کے منفی اور مثبت دونوں پہلو بیان کر رہے ہیں۔ دنیا توہم کا کارخانہ تو ضرور ہے کیونکہ وہم کے بغیر اس کا ادراک ہی ممکن نہیں مگر ''جو اعتبار کیا'' یعنی وہم نے محسوسات میں سے جو معنی اخذ کئے اگر وہ محض ایجاد بندہ ہیں تو آدمی کے لیے ہستی فریب بن جائے گی، جیسا کہ غالب نے اپنے شعر میں کہا لیکن اگر یہ معنی عقل سلیم اور وحی کے مطابق ہیں تو وہم کے ذریعے آدمی کے لئے معرفت کا راستہ کھل جائے گا۔ آپ پوچھیں گے کہ اگر شعر میں یہ اثباتی پہلو موجود ہے تو میر نے صاف کیوں نہیں کہا اور کچھ نہیں تو اشارہ ہی کر دیتے۔ جواب میں عرض ہے کہ یہی تو اس شعر کی بلاغت ہے، شعر میں جو مطالب پنہاں ہیں، ان کے دو درجے تو بیان ہو چکے ہیں، تیسرے درجے میں اثبات پھر نفی بن جاتا ہے۔ مگر اس نفی کا تعلق عام آدمیوں سے نہیں بلکہ عارفین سے ہے کیونکہ شعر میں اس حدیث کی ترجمانی ہو رہی ہے، **ماعرفناک حق معرفتک**. کنہ ذات کی معرفت کسی کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ حواس ظاہری و باطنی کو تو چھوڑیئے، لطائف ستہ کے ذریعے بھی نہیں۔ چنانچہ اس شعر میں ''وہم'' کا لفظ لطائف ستہ پر بھی دلالت کرتا ہے اور پوری جامعیت کے ساتھ استعمال ہوا ہے۔''[29]

ہمدانی صاحب نے وہم کی اصطلاح کے بارے میں لکھا ہے کہ اسلامی تصوف کے مطابق اشیاء کو حق سے الگ سمجھنا یا حق کا غیر سمجھنا وہم یا فریب ہے۔ خدا ہمدانی صاحب کو خوش رکھے، ان کی یہ بات بالکل درست ہے، لیکن وہم کی اصطلاح کو جس جامعیت کے ساتھ میر نے استعمال کیا ہے یہ اس کا صرف آدھا بیان ہے، پورا نہیں۔ پورے بیان کے لئے عسکری صاحب کا مضمون ''وقت کی راگنی'' دیکھنا چاہئے۔ ویسے پوری جامعیت کا بیان شاید اس مضمون کے قارئین کے نقطہ نگاہ سے ضروری بھی نہیں۔ اس لئے میر کے شعر کی تشریح کو یہیں پر ختم

کرتے ہوئے ہم اس سلسلے میں ایک آخری بات یہ ضرور عرض کریں گے کہ میر نے وہم کی اصطلاح کو پوری جامعیت کے ساتھ استعمال کیا تو صرف اس لئے کہ وہ روایتی معاشرے کے فرد تھے اور روایتی علوم کو اپنے اندر پوری طرح جذب کر چکے تھے۔ جب کہ غالب نے بھی ''خیال'' کو ''وہم'' کے اصطلاحی معنوں میں ہی استعمال کیا لیکن پوری جامعیت کے ساتھ نہیں۔ اس لئے کہ وہ روایتی معاشرے میں پیدا ہونے کے باوجود ذہنی طور پر ''جدید'' تھے اور اسی لئے روایتی علوم کو اپنے اندر پوری طرح جذب نہیں کر سکے تھے، لیکن غالب سے اقبال تک آتے آتے روایتی معاشرے کی بساط اس حد تک الٹ چکی تھی کہ اسلام کی روایتی فکر کو جدید ذہن سے قریب تر لانے کے لئے اقبال کو اس کی تشکیل جدید کرنی پڑی۔ چنانچہ انہوں نے اپنی شاعری میں بھی عالم محسوسات کی حقیقت کو بیان کرنے کے لئے وہم اور خیال جیسی روایتی اصطلاحوں کی بجائے دوسری اصطلاحوں کا سہارا لیا۔ میر اور غالب نے اگر عالم کو حلقہ دام خیال یا توہم کا کارخانہ کہا تو اقبال نے اسے بت خانہ چشم و گوش اور طلسم زمان و مکاں وغیرہ کہا ہے۔ میر اور غالب اگر یہ کہتے ہیں کہ آدمی خالق کو بھول کر عالم خلق ہی کو ساری حقیقت سمجھ بیٹھے تو اس غفلت کی وجہ سے ہستی اس کے لئے فریب بن جاتی ہے تو اقبال بھی دنیا کے مال و دولت اور رشتہ و پیوند کو بتان وہم و گماں قرار دیتے ہیں، اس عالم محسوسات کے حاضر و موجود سے دل لگانے کو کافری سے کم نہیں سمجھتے، زمین سے لے کر تا بہ ثریا کائنات کی ہر شے کو لات و منات قرار دیتے ہوئے بندہ مومن کا مقام ماورائے سپہر تجویز کرتے ہیں اور اس عالم کو بت خانہ چشم و گوش قرار دے کر ''زلا موجود الا اللہ در یاب'' کی تلقین کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے ان کے چند اشعار ؎

یہ مال و دولت دنیا یہ رشتہ و پیوند
بتان وہم و گماں لا الٰہ الا اللہ

☆

یہ عالم یہ ہنگامہ رنگ و صوت
یہ عالم کہ ہے زیر فرمان موت

☆

یہ عالم یہ بت خانہ چشم و گوش
جہاں زندگی ہے فقط خورد و نوش

☆

بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر
طلسم زمان و مکاں توڑ کر

☆

کھو نہ جا صنم کدہ کائنات میں
محفل گداز گرمی محفل نہ کر قبول

☆

صیاد ہے کافر کا، نخچیر ہے مومن کا
یہ دیر کہن یعنی بت خانہ رنگ و بو

☆

مقام بندہ مومن کا ہے ورائے سپہر
زمیں سے تا بہ ثریا لات و منات

☆

یہ کافری تو نہیں، کافری سے کم بھی نہیں
کہ مرد حق ہو گرفتار حاضر و موجود

☆

چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
زلا موجودہ الا اللہ دریاب

اور یہ تو ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں کہ وہ اپنے اشعار میں محض زمان و مکاں ہی کی نہیں بلکہ زمیں و آسماں اور چارسو تک کی نفی کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیتے ہیں کہ:

زمین و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بہ جز اللہ ہُو نیست

☆

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

یہی وجہ ہے کہ حمید نسیم جیسے اقبال کے پرستار کو بھی صاف الفاظ میں کہنا پڑا کہ علامہ اس قسم کے اشعار میں ویدانت اور نوفلاطونی فراری تصوف کے پیروکار نظر آتے ہیں۔[30] خیر، ان کے بارے میں فراری تصوف کے پیروکار ہونے نہ ہُونے کا فیصلہ ہم ہمدانی صاحب پر چھوڑتے ہوئے یہاں صرف اتنی بات عرض کریں گے کہ خود اسلام کے نزدیک بھی کافر کا مقصود دنیا اور مومن کا اندوختہ حیات آخرت ہے۔ دنیا اپنے مرتبہ و مقام کے اعتبار سے

غیر حقیقی نہ سہی لیکن دنیا کی متاعِ قلیل اور اس کے مفادِ عاجلہ ہی کو سب کچھ سمجھ کر خدا کو بھول بیٹھنا اسلام کے نزدیک سب سے بڑا دھوکا ہے۔ چنانچہ دنیا کو اول و آخر اپنا مقصودِ حیات سمجھنے والوں کے بارے میں علامہ اقبال کا کہنا بھی یہی ہے کہ:

کیا ہے تو نے متاعِ غرور کا سودا
فریبِ سود و زیاں لا الٰہ الا اللہ

اور یہی مؤقف دنیا کے بارے میں ابن عربی کا بھی ہے جسے روایتی معاشرے کے شعور میں زندہ رکھنے کے لئے اس سے ذرہ برابر انحراف کئے بغیر، جامی اور عراقی سے لے کر میر اور میر درد تک بے شمار شعراء نے عہد بہ عہد ہزار ہا اشعار اسی مضمون کے لکھ ڈالے۔ ان اشعار کو ابن عربی کے مسلک کی غلط تعبیر قرار دے کر غیر اسلامی نظریات کے مماثل بتانا خود ابن عربی اور اسلام دونوں ہی سے بے خبری کا ثبوت دینے کے مترادف ہے۔

اب رہی کائنات کو غیر حقیقی (مایا بہ معنی فریبِ نظر یا وہم والتباس) سمجھ کر اس سے بے منہ پھیر لینے کی بات تو جیسا کہ ہم نے دیکھا، کائنات کے غیر حقیقی ہونے کا سراغ تو ہمیں ان معنوں میں کہیں بھی نہیں ملا کہ وہ غولِ بیاباں کی طرح سرتاسر وہمی اور خیالی شے ہے، نہ ویدانت میں اور نہ ہی اردو اور فارسی کے ان شعراء کے ہاں جن کے اشعار کی مثالیں ہمدانی صاحب نے اپنے مضمون میں پیش کی ہیں۔ شنکر کے فلسفے میں کائنات کو مایا (بمعنی فریبِ نظر) ضرور کہا گیا ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ کائنات کا وجود سرتاسر غیر حقیقی ہے بلکہ جیسا کہ ہم نے واضح کیا، مطلب یہ ہے کہ یہ حقیقی اور غیر حقیقی دونوں کے درمیان کی چیز ہے، لہٰذا اسے نہ حقیقی کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی غیر حقیقی۔ یہاں یہ بتا دینا بھی بے محل نہ ہوگا کہ شنکر اچاریہ کی کمنٹری کے مترجم وی ایم آپٹے (V.M.Apte) کا کہنا ہے کہ کائنات کے مایا ہونے کی بنا پر ویدانت کو توکل اور تسلیم و رضا کا مسلک (Quietism) سمجھ کر اسے انسانی معاشرے کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ قرار دینے کا اعتراض بعض مغربی مفکرین کی جانب سے کیا گیا ہے۔ (بہ الفاظ دیگر یہ اسی ترکِ عمل اور رہبانیت والا اعتراض ہے جو مغرب کے ذہن سے سوچنے والوں کی جانب سے بالعموم ہمارے ہاں کیا جاتا ہے) لیکن وی ایم آپٹے کے بقول اول تو یہ لوگ ویدانت کے فلسفے کو صحیح طور پر سمجھنے ہی سے قاصر ہیں۔ دوسرے ان کے اعتراضات کا مسکت جواب آر بی وی جے کرنکار اپنی کتاب Studies in) (Vedanta میں پہلے ہی دے چکے ہیں۔ بہرحال، جہاں تک ابن عربی کا تعلق ہے تو ان کے بارے میں ہمدانی صاحب خود ہی تسلیم کرتے ہیں کہ وہ نہ تو اس دنیا کو دھوکا بتاتے ہیں اور نہ ہی اس سے منہ پھیر لینے کی بات کرتے ہیں۔ لہٰذا ترکِ عمل، ترکِ دنیا اور رہبانیت وغیرہ کے اعتراضات کم از کم شنکر اچاریہ، ابن عربی اور ان کے پیروکاروں کی حد تک تو از خود ہی ساقط ہو جاتے ہیں۔

اور چونکہ ابن عربی کے وحدت الوجود کا افلاطونی یا نوفلاطونی تصورات کے ساتھ خلط ملط ہونا بھی ہماری

تنقیحات کی رو سے کہیں ثابت نہیں ہوا، اس لئے ہمدانی صاحب نے جو اعتراضات افلاطون اور پلاٹی نس کے فلسفوں پر کیے ہیں، فی الحال ہمارے لئے ان کا جواب دینا بھی ضروری نہیں۔

اب آخر میں ایک بات اور ہماری تنقیحات کی رو سے معلوم ہوئی کہ شنکر اور ابن عربی، دونوں کے ہاں کائنات اور اشیائے کائنات کو وجود حقیقی کی نسبت مظہری ظلی یا اعتباری حقیقت مانا گیا ہے۔ یعنی ایسی حقیقت جو وجود حقیقی کی وجہ سے قائم اور اسی سے وابستہ ہے۔ لہٰذا اسے اس کی اصل سے الگ کر کے بجائے خود قائم بالذات اور حقیقی ماننے کو مایا، فریب نظر یا التباس کہا گیا۔ مراد یہ ہے کہ شنکر اور ابن عربی، دونوں کے نزدیک حقیقت ایک ہی ہے جو اس عالم مظاہر کے پیچھے یا اس سے ماورا ہے اور یہ عالم مظاہر اس کا پرتو، انعکاس یا سایہ ہے، وہ حقیقی ہے یا مجاز، وہ اصل ہے یہ نقل، وہ شخص ہے یہ عکس، غرض جو چاہے کہو، بات ایک ہی ہے اور مطلب اس کا یہ ہے کہ یہ عالم مشہود و محسوس، جسے ہم اپنی آنکھوں سے دیکھتے اور اپنے حواس سے محسوس کرتے ہیں، اصل حقیقت (Reality) نہیں۔ اصل حقیقت اس عالم کے پیچھے یا اس سے ماورا ہے اور یہی بات افلاطون بھی کہتا ہے کہ عالم مشہود اصل حقیقت نہیں بلکہ حقیقت کا سایہ ہے۔ اصل حقیقت اس عالم سے ماوراء عالم مثال یا عالم اعیان میں ہے۔ شنکر، ابن عربی اور افلاطون، ان سب کے ہاں حقیقت تک رسائی کا ذریعہ وجدان یا کشف والہام ہے۔ جبکہ کانٹ نے ''تنقید عقل محض'' میں ریاضیاتی شواہد اور سائنٹیفک طریق کار سے ثابت کیا کہ زمان و مکاں معروضی حقائق نہیں بلکہ ہمارے طریقہ ادراک کے داخلی اور وجدانی آلات ادراک ہیں۔ برکلے کی تصوریت نے تو اشیاء کے وجود خارجی ہی کا انکار کر دیا تھا لیکن کانٹ، برکلے کی طرح اشیاء کے وجود خارجی کا انکار نہیں کرتا مگر وہ بھی اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ ہمارا علم صرف اشیاء کے ظواہر یا اشکال و صور کا علم ہے۔ اشیاء بہ ذات خود کیسی ہیں؟ اس کا ادراک ہمیں اپنی عقل (یا حواس) کے ذریعے نہیں ہوتا۔ عقل (یا حواس) کے ذریعے ہم صرف عالم مظاہر (Phenomenal World) کو جان سکتے ہیں۔ پردہ مظاہر کے پیچھے جو اصل حقیقت (Noumenon) ہے اس تک ہماری عقل کی رسائی نہیں۔ گویا کانٹ بھی اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ یہ عالم مظاہر اصل حقیقت نہیں، بلکہ حقیقت کی نمود (Appearance) ہے اور بات صرف فلسفے ہی کی نہیں خود سائنس کو بھی دیکھ لیجئے کہ وہ اس بارے میں کیا کہتی ہے۔

انیسویں صدی کے آخر تک سائنس کی بنیاد مادے کے تصور پر تھی۔ چنانچہ سائنس کے نزدیک اصل حقیقت مادہ تھی یعنی وہ چیز جسے دیکھا، چھوا یا محسوس کیا جا سکے اور چونکہ مادے کی بنیادی اکائی یا جز ولا یتجزیٰ تھا۔ ایٹم (جوہر) لہٰذا مادے کے بارے میں سمجھا یہی جاتا تھا کہ اسے فنا نہیں کیا جا سکتا لیکن رتھر فورڈ نے ایٹم کو توڑ کر دکھا دیا اور اس کے ساتھ ہی مادہ اپنا پرانا تشخص کھو کر توانائی کی ایک شکل اختیار کر گیا۔ پہلے مادہ اور توانائی جوہری طور پر ایک دوسرے سے مختلف اور باہم ناقابل تحویل و تبدیل تھے، لیکن اب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادے کو توانائی

اور توانائی کو مادے میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ زمان و مکاں کی مادی اشیاء یعنی میزیں، کرسیاں، کتابیں وغیرہ بظاہر ٹھوس چیزیں نظر آتی ہیں لیکن اگر ان کا کیمیائی تجزیہ کیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ یہ دراصل توانائی ہی کی غیر مرئی برقی لہریں ہیں۔ لہٰذا اب مادے کی جگہ توانائی نے لے لی ہے، لیکن بات محض توانائی ہی تک محدود نہیں رہی بلکہ جدید سائنٹیفک تحقیقات کے نتیجے میں مادہ لطیف سے لطیف تر ہوتا ہوا ''خالص توانائی'' (Pure Energy) اور حرکت محض (Pure Motion) وغیرہ کی سطح تک آ پہنچا ہے اور گو کہ سائنس ابھی یہ نہیں سمجھ پائی ہے کہ اس ''حرکت محض'' وغیرہ کا اصل سرچشمہ کیا ہے، لیکن یہ بات بہر حال طے شدہ ہے کہ اب یہ کائنات اس قسم کی مادی کائنات نہیں رہی جس کا تصور انیسویں صدی تک عام تھا۔

انیسویں صدی کی طبعیات ٹھیٹھ مادیت پر مبنی تھی، جس کے زیر اثر کچھ عرصے پہلے تک یہی سمجھا جاتا تھا کہ اصل حقیقت مادہ ہے اور مادہ نام تھا، اس چیز کا جو مشہود فی الخارج اور موجود فی المکان ہو، یعنی ایک ایسی سخت، بسیط اور بدیہی شے جسے دیکھنا اور چھونا ممکن ہو۔ چنانچہ اس تصویر کے تحت حقیقی کہلانے کی مستحق صرف وہی اشیاء ہو سکتی تھیں جو مرئی بھی ہوں اور قابل لمس بھی۔ لیکن آج اس تمام طرز فکر کی بنیاد کا کہیں پتا نہیں۔ مادہ اب مذکورہ خصوصیات کا حامل نہیں رہا، بلکہ اب تو اسے خلائے مکانی کے واقعات کا مجرد ریاضیاتی اتصاف (Abstract Mathematical Charaterization) خیال کیا جاتا ہے یا برق سیال کا ایک معجون مرکب یا پھر اسے احتمال کی ایسی لہروں (Waves of Probability) سے تعبیر کیا جاتا ہے جو عدم کے اندر سرگرداں ہوں۔ اندریں حالات یہ کہنا غلط نہیں کہ آج کل مادہ ایک ایسی پُر اسرار، گریزاں اور ناقابل گرفت شے کا نام ہے جو کسی مادی نظریہ کائنات کے لئے کوئی معقول بنیاد فراہم نہیں کر سکتی۔ چنانچہ کسی نے کیا خوب کہا ہے کہ آج کل کا مادہ تو اس بلی کی ہنسی کی مانند ہے جو رفتہ رفتہ نظروں سے اوجھل ہو کر اپنے پیچھے صرف اپنی ہنسی چھوڑ گئی ہو۔

علاوہ ازیں اب تو سائنس کی دنیا میں یہ بھی باور کیا جانے لگا ہے کہ مادے (اگر وہ کہیں موجود ہے تو) کی اصل ایک غیر مادی یا روحانی دنیا سے متعلق ہے۔ پروفیسر ایڈنگٹن اس دنیا کو غیب کی دنیا (Unseen World) کہتا ہے اور سی ایم جوڈ (C.M.Jode) کا کہنا ہے کہ متعدد ماہرین طبعیات کی تحقیقات کے مطابق اس عالم کے پیچھے، جس کا مطالعہ طبعیات کرتی ہے، ایک اور دنیا موجود ہے، یہ دوسری دنیا ایک ذہنی یا روحانی وحدت (Mental or Spiritual Unity) ہے جس کے بارے میں کہا یہ جاتا ہے کہ مادہ اسی وحدت کا ایک ظاہری پیکر ہے چنانچہ سائنس داں اب اس امر کا اعتراف کرنے لگے ہیں کہ وہ عالم جس کا مطالعہ سائنس کرتی ہے، حقیقی عالم نہیں تو پھر سوال یہ ہے کہ اصل حقیقت کیا ہے؟ اس کا جواب سر جیمس جینز کے نزدیک یہ ہے کہ اصل حقیقت ایک بڑے ریاضی داں کا ذہن ہے جب کہ پروفیسر ایڈنگٹن بھی اسے ایک ہمہ گیر اور عالم گیر وجود ذہنی سے تعبیر کرتے ہیں اور برگساں کے نزدیک اصل حقیقت عبارت ہے جوشش جہات کے ایک بہتے ہوئے دریا

(Elan Vital) سے۔ سو اگر حقیقت یہی کچھ ہے تو اس کا مطلب سوائے اس کے اور کیا ہے کہ مادی اشیاء کا دہ عالم جو ہمیں اپنی ظاہری آنکھوں سے نظر آتا ہے اور جسے ہم کل تک حقیقی سمجھنے کے عادی تھے، اب حقیقی نہیں رہا۔ چنانچہ پروفیسر ایڈنگٹن اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ سائنس کو اب اس پر کوئی اصرار نہیں رہا کہ حقیقت صرف اور صرف محسوسیت سے عبارت ہے اور سی ایم جوڈ سر جیمس جینز کے حوالے سے کہتے ہیں کہ انہوں نے طبیعیات کے عام پیرایہ وحدود کا نقشہ کھینچتے ہوئے طبیعیات داں کے علم موجودات کو افلاطون کے ان زنجیر بستہ قیدیوں کے علم کے مماثل قرار دیا ہے جو اس کے غار کی تمثیل میں صرف اپنے سامنے دیوار پر منعکس ہونے والے سایوں ہی کو دیکھ سکتے ہیں اور اپنے پیچھے مڑ کر حقیقی اشیاء کو نہ دیکھ سکنے کی وجہ سے اصل حقیقت سے ہمیشہ بے خبر رہتے ہیں۔ گویا سر جیمس جینز کے نزدیک افلاطون کے غار کے قیدیوں کے علم کی طرح ہمارے طبیعیات داں کا علم موجودات بھی دراصل سایوں اور پرچھائیوں ہی کا علم ہے اور ہم گویا سایوں اور پرچھائیوں کی دنیا میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ چنانچہ اس تمام گفتگو کی رو سے تو مادہ اور مادی اشیاء کا یہ عالم محسوس ومشہود سرتاسر فریب نظر ہی نکلا اور سائنس نے خود ہی ثابت کر دکھایا کہ اشیائے عالم جیسی کہ ہمیں نظر آتی ہیں، اصلاً ویسی نہیں۔ اب بتائیے کہ یہ بات شنکر اچاریہ کی اس بات سے کس طرح مختلف ہے کہ یہ عالم مظاہر، مایا (فریب نظر) کے سوا کچھ اور نہیں اور اس فریب نظر کے پیچھے اصل حقیقت برہما ہے جو اپنے اوپر تعینات کی قید لگا کر اس فریب نظر کی بنیاد بنا ہے۔

اچھا، سر جیمس جینز کے نزدیک اگر حقیقت عبارت ہے ایک ریاضی داں کے ذہن سے یا ایڈنگٹن کے نزدیک ایک ہمہ گیر اور عالم گیر وجود ذہنی سے، یا برگساں کے نزدیک جوشش جہات کے ایک بہتے ہوئے دریا (Elan Vital) سے تو اس کا مطلب سوائے اس کے اور کیا ہے کہ ہمارا یہ عالم محسوس (World of Senses) اصل حقیقت (Reality) نہیں، بلکہ حقیقت کا ایک بہروپ یا سایہ ہے جسے بذات خود اصل سمجھنا شنکر کے نزدیک مایا ہے۔ اب یہ الگ بات ہے کہ سائنس کی نظر ایڈنگٹن اور سر جیمس جینز کے تصورات حقیقت سے آگے نہیں بڑھی۔ برگساں (Elan Vital) سے اوپر نہیں اٹھ سکا۔ افلاطون عالم مثال ہی میں اٹک کر رہ گیا اور کانٹ عالم مظاہر (World of Phenomena) کے پیچھے اصل حقیقت (Noumenon) کا اعتراف کرنے کے باوجود اصل حقیقت تک رسائی حاصل نہ کر سکا، لیکن بنیادی بات یہ ہے کہ اس عالم مشہود ومحسوس کے حقیقی نہ ہونے اور حقیقی عالم کے اس عالم سے ماوراء ہونے پر سب متفق ہیں۔

اب دیکھئے کہ ہمدانی صاحب کے مضمون میں سارا زور اس بات پر ہے کہ اس عالم مشہود کو وہم والتباس یا حقیقت کا سایہ کہنا گویا اسے غیر حقیقی کہنے کے مترادف ہے اور جو چیز حقیقی نہ ہو چونکہ اس سے تعلق پیدا کرنا کوئی مفید یا کارآمد بات نہیں، لہٰذا اس کا لازمی نتیجہ ترک عمل، ترک دنیا اور رہبانیت کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک شنکر اچاریہ کا فلسفہ ترک عمل، رہبانیت اور بے عملی پر منتج ہوتا ہے اور یہی اعتراض وہ افلاطونی یا

نوفلاطونی فلسفے پر بھی کرتے ہیں، لیکن تعجب کی بات یہ ہے کہ وہ یہ اعتراض ابن عربی پر وارد نہیں کرتے۔ حالانکہ وہ بھی اس عالم مشہود کو حقیقی نہیں بلکہ وجود حقیقی کا ظل یا عکس وغیرہ کہتے ہیں۔ بہر حال، ہماری تنقیحات کی رو سے شنکر، ابن عربی اور افلاطون سے لے کر کانٹ تک اور وہاں سے لے کر سائنس کے جدید تصورات تک سب کے سب اس عالم مشہود (World of Senses) کے حقیقی نہ ہونے اور حقیقی عالم کے اس عالم سے ماورا ہونے پر متفق نظر آتے ہیں۔ اب اگر ہماری یہ بات درست ہے تو کیا ہمدانی صاحب بتا سکیں گے کہ آج کا سائنسی عہد اس غیر حقیقی دنیا سے تعلق پیدا کرنے کو عبث جان کر خانقاہیں آباد کرنے کے لئے کب اس دنیا کو چھوڑ کر جا رہا ہے اور چونکہ وہ اس دنیا کو غیر حقیقی نہیں بلکہ حقیقی سمجھنے پر زور دیتے ہیں اور ہم بھی یہ بات مانتے ہیں کہ غیر حقیقت کے مقابلے میں حقیقت کا اثبات کرنا زیادہ مناسب اور معقول بات ہے، لہٰذا ہمارا دوسرا سوال ان سے یہ ہے کہ ''حقیقت'' سے ان کی کیا مراد ہے اور وہ اس کا تعین کس بنیاد پر کرتے ہیں، محسوسات کی بنیاد پر یا ماورائے محسوس کی؟ محسوسات کی بنیاد پر حقیقت کا تعین کرنے والوں کے نزدیک تو اول و آخر اصل حقیقت یہی دنیائے مادی ہے۔ اس کے ماوراء وہ کسی بھی حقیقت کو نہیں مانتے، جب کہ وہ ذریعہ علم جس کا تعلق ماورائے محسوسات سے ہے (وحی، کشف، الہام اور عقلی وجدان وغیرہ) اس دنیائے مادی کو اصل حقیقت نہیں مانتا۔ قرآن پاک میں ہے کہ کافر اپنے اوہام باطلہ میں گرفتار ہیں، جب حقیقت سے دوچار ہوں گے تب اپنی زندگی کے ضائع ہونے پر افسوس کریں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن پاک کے نزدیک اصل حقیقت اخروی ہے اور اس کے مقابلے پر دنیوی حقیقت وہم باطل۔ جبکہ محسوسات کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو حقیقت بس یہی دنیائے مشہود و محسوس (World of Senses) ہے اور اس کے مقابلے پر اخروی حقیقت وہم والتباس۔ اب ہمارا سوال ہمدانی صاحب سے یہ ہے کہ جب وہ اس دنیا کو ''حقیقی'' سمجھنے پر زور دیتے ہیں تو وہ حقیقت کا تعین کس بنیاد پر کرتے ہیں، حسی ذریعہ علم کی بنیاد پر جو اس دنیائے مشہود و محسوس ہی کو اصل حقیقت سمجھتا ہے اور اس سے ماورا کسی بھی حقیقت کا قائل نہیں یا اس ذریعہ علم کی بنیاد پر جس کا تعلق ماورائے محسوس اور ماورائے عقل سے ہے اور جس کے نزدیک اصل حقیقت دنیوی نہیں اخروی ہے۔

حواشی

1- مقالات اقبال، اسرار خودی اور تصوف، ص 161۔

2- وحدت الوجود کے لئے انگریزی میں صحیح لفظ Oneness of Being ہے۔

3- انوار اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار، مکتوب بنام شاہ سلیمان پھلواری ص 178۔

4- اقبال نامہ (حصہ اول) مرتبہ شیخ عطاء اللہ، مکتوب نام سراج الدین پال مورخہ 19 جولائی 1916ء۔

-5 مقالات اقبال، دیباچہ اسرار خودی، ص155۔
-6 مقالات اقبال، اسرار خودی اور تصوف، ص161-162۔
-7 انوار اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار، مکتوب بنام شاہ سلیمان پھلواری ص181۔
-8 مقالات اقبال، اسرار خودی اور تصوف، ص163-164۔
-9 مقالات اقبال، اسرار خودی اور تصوف ص161-162۔
-10 انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا، بذیل مادہ۔
-11 اقبال نامہ (حصہ اول) مرتبہ شیخ عطاء اللہ، مکتوب بنام صوفی غلام مصطفی تبسم ص47۔
-12 مقالات اقبال، دیباچہ اسرار خودی، ص157۔
-13 یہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ وحدت الوجود کے لئے انگریزی میں صحیح Oneness of Being ہے۔
-14 مقالات اقبال، اسرار خودی، ص173۔
-15 خطبات اقبال مرتبہ نذیر نیازی صفحہ 93 (علامہ کی انگریزی عبارت میں Pantheistic کا لفظ موجود ہے جس کا ترجمہ یہاں وحدت الوجود کیا گیا ہے)۔
-16 مقالات اقبال، اسراری خودی اور تصوف، ص163۔
-17 علامہ نے انگریزی میں "Interpreted these words pantheistically" کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔
-18 خطبات اقبال، ترجمہ نذیر نیازی، ص143۔
-19 فصوص الحکم، فص آدمیہ۔
-20 Brahma Sutra- Shankara Bhashya with Shankar Acharya's Commentary translated by V.M. Apte,preface.
-21 حکمت اسلامیہ از بحر العلوم علامہ محمد عبدالقدیر صدیقی قادری، ص58۔
-22 ڈاکٹر محسن جہانگیری کی کتاب، محی الدین ابن عربی.....حیات و آثار، ترجمہ احمد جاوید و سہیل عمر، ص418۔
-23 فصوص الحکم، فص یوسفیہ ص154 ترجمہ علامہ عبدالقدیر صدیقی۔
-24 فصوص الحکم، فص یوسفیہ، ص157 ترجمہ علامہ عبدالقدیر صدیقی۔
-25 Shankar Acharya's Commentary on Brahma- Sutra- AdhyayaII, para2 (p.279)
-26 محی الدین ابن عربی، حیات و آثار، مولف ڈاکٹر محسن جہانگیری، ص269۔
-27 فصوص الحکم، فص یوسفیہ، 156-157۔
-28 صراط مستقیم، فصل چہارم۔
-29 محمد حسن عسکری کتاب ''وقت کی راگنی'' ص170-171۔
-30 حمید نسیم کی کتاب ''علامہ اقبال.....ہمارے عظیم شاعر'' ص26۔

وحدت الشہود: مجدد الف ثانیؒ، اقبال اور تصوف

ڈاکٹر محمد علی صدیقی

'حضرت مجدد الف ثانی اور آج کے چیلنج' کے موضوع پر منعقد ہونے والے سیمینار میں مجھے بحیثیت مقرر دعوت شرکت ملی تو مجھے یک گونہ تعجب ہوا۔ میں خود کو مذہبی عالم اور صوفی ہونے کا دعویٰ کرنے کا اہل نہیں ہوں۔ البتہ برصغیر کی ادبی اور ثقافتی تاریخ سے مجھے طالب علمانہ تعلق ضرور ہے اور یہ تعلق حضرت مجدد الف ثانی کی تعلیمات کے اثرات سے لاتعلق نہیں رکھ پایا۔

حضرت مجدد الف ثانی کی فکر کے اثرات نے تمام اسلامی فرقوں کے سوچنے والے اذہان حتیٰ کہ برصغیر کے دیگر مذاہب، ہندومت، بدھ مت، عیسائیت اور سکھ مت کے دانشوروں تک کو متاثر کیا ہے۔ پھر جب اس سیمینار کے موضوع پر غور کیا تو میں متفق ہوا کہ خواہ آپ مذہبی ہوں یا غیر مذہبی، خواہ آپ باطن پرست ہوں یا ظاہر پرست، روایتی فکر کے حامل ہوں یا جدید فکر کے ترقی پسندانہ، لبرل، جمہوری یا آمرانہ رویوں میں سے کسی ایک رویے کو اپنے حق میں بہتر سمجھتے ہوں، آپ کو ہر صورت میں جس بزرگ سے کوئی نہ کوئی زاویہ اتفاق یا اختلاف بنانا ضروری ہو جاتا ہے، وہ حضرت مجدد الف ثانی کی ذات ہے۔ یہ ممکن ہی نہیں کہ آپ سوچنے والا ذہن رکھنے کے دعوے دار ہوں اور آپ مجدد الف ثانی کے بارے میں غیر جانبدار رہ سکیں۔ حضرت مجدد الف ثانی وہ بزرگ ہیں جنہیں اپنے سلسلہ تصوف میں شامل کرنے کے لئے ان کے پیر خواجہ باقی باللہ بنفس نفیس ہندوستان تشریف لائے تھے اور پھر لوگوں نے دیکھا کہ خود خواجہ باقی باللہ اپنے مرید کے سامنے برائے استفادہ تشریف فرما ہوا کرتے تھے اور خود انہوں نے اعتراف کیا کہ وہ شیخ احمد یعنی مجدد الف ثانی کے فیض کی بدولت وحدت الوجود کے جال سے باہر نکل سکے ہیں۔

حضرت مجدد الف ثانی برصغیر میں وحدت الشہود کے سب سے بڑے طاقتور اور موثر وکیل تسلیم کئے جاتے ہیں۔ ان کے لئے مجدد الف ثانی کے لقب کو سب سے پہلے جس بزرگ نے استعمال کیا وہ سیالکوٹ کے ملا عبدالحکیم (وفات 1067ھ) تھے، جو ہندوستان کے شیخ الاسلام کے منصب جلیلہ پر فائز تھے۔ ان کے بعد شاہ ولی

اللہ اور ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز نے بھی آپ کو اسلامی ہجری کیلنڈر کے دوسرے ہزار سال کے لئے مجدد الف ثانی کے خطاب سے یاد کیا۔ اس وقت تک ہر صدی کا ایک مجدد ہوتا چلا آتا تھا، یہ سلسلہ پہلی صدی ہجری میں حضرت عمر بن عبدالعزیز (101ھ) سے شروع ہوتا ہے اور نویں صدی ہجری کے جلال الدین سیوطی (911ھ) تک چلتا ہے۔ اس میں امام شافعی، امام باقلانی، امام غزالی، امام رازی، ابن دقیق، امام بلقینی جیسے بزرگ شامل ہیں۔ خود حضرت مجدد الف ثانی اس یقین سے سرشار تھے کہ وہ دو احادیث کی رو سے (جو 'جمع الجوامع' اور 'جامع الرد' میں موجود ہیں) مجدد عصر ہیں۔

مناسب ہوگا اگر میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے تصورات پر مختصر وضاحت پیش کروں۔ میرے خیال میں اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ان دونوں اصطلاحوں کا کوئی وجود نہیں تھا اور صرف وحدانیت پر زور دیا جاتا تھا۔ نظریہ وحدت الوجود کی رو سے وجود صرف ایک ہے اور وہ ذات خداوندی ہے۔ کائنات کی تمام اشیاء اس کی صفات کے مختلف مظاہر اور شیون ہیں۔ ہمہ وقت وہ ذات اپنی شان کا طرح طرح سے اظہار کرتی رہتی ہے اور اس نظریے کے بموجب ذات خداوندی اور کائنات ایک دوسرے کے عین ہیں اور ان میں کوئی دوئی کا شائبہ نہیں۔

وحدت الشہود کا نظریہ دراصل وحدت الوجود کے ردعمل کے طور پر پیش نہیں کیا گیا تھا۔ ایک صوفی کے مطابق 'ذات خداوندی' اور 'اشیائے کائنات' ایک دوسرے کے عین نہیں بلکہ غیر ہیں۔ خدا کی ذات ہماری عقل وفہم کی رسائی سے باہر ہے، اشیائے کائنات، خدا کی ذات یا صفات کا مظاہر نہیں بلکہ موجود بالذات ہیں۔ وحدت الشہود کے نظریے کی رو سے اگر سالک کو حالت جذب میں خدا اور کائنات کے درمیان عینیت کا تعلق نظر آتا ہے تو وہ حقیقی نہیں بلکہ نفسیاتی ہوتا ہے۔ جب سالک راہ دیدار محبت سے سرشار ہو کر ماسوا سے نظریں ہٹا لیتا ہے اور صرف خدا ہی کے تصور کو اپنے ذہن میں قائم رکھتا ہے تو اس کو ذات خداوندی کے سامنے اپنی ذات اور کائنات معدوم نظر آنے لگتی ہے اور وہ اس کیفیت میں کبھی 'انا الحق' کہہ اٹھتا ہے اور کبھی 'سبحانک شانی'۔ درحقیقت کیفیت اپنے جذبہ اور مشہود کی کارفرمائی ہے اور واقعیت اور اصلیت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ان ہر دو مکاتب فکر کے بارے میں مندرجہ بالا توضیحات کے بعد یہ امر باعث تعجب ہے کہ شاہ ولی اللہ جیسے عالم اور مفکر نے مجدد الف ثانی سے وحدت الوجود کے مسئلے پر اس درجہ اتفاق کیا کہ اس نظریے کی حمایت کر ڈالی اور اسے اہل حق کا مسلک قرار دے دیا۔ انہوں نے اپنے رسالے 'فیصلہ وحدت الوجود والشہود' (1143ھ) میں فرمایا ہے کہ وحدت الوجود کے بارے میں ان کے اور وحدت الشہود کے بارے میں حضرت مجدد الف ثانی کے نظریات میں چنداں فرق نہیں ہے بلکہ یہ دونوں نظریات اصل میں ایک ہیں۔ یہ ایک تاریخی فیصلہ ہے جس پر کافی لے دے ہوئی ہے اس فیصلے پر مولانا غلام یحییٰ صاحب نے اپنی کتاب 'کلمۃ الحق' (1184ھ) میں شاہ ولی اللہ پر سخت تنقید کی ہے۔ یہ کتاب حضرت مظہر جان

جاناں (جو اردو کے مشہور شاعر ہیں اور جنھیں فرقہ وارانہ اختلافات کی بنا پر قتل کر دیا گیا تھا) کے ایما پر لکھی گئی۔ مولانا غلام یحییٰ کی تنقید میں شاہ ولی اللہ کے صاحبزادے شاہ رفیع الدین نے 'دمغ الباطل' اسی سال (1184ھ) میں تحریر کی جس میں شاہ ولی اللہ سلسلے کی طرف ایک بار پھر دعویٰ کیا گیا کہ وحدت الوجود صحیح نظریہ ہے اور یہ اسلام کا سچ ہے۔ انہوں نے اپنے والد کے شاگرد شاہ شرف الدین کی ''فصوص الحکم'' پر تشریح کی بنیاد پر یہ خیال پیش کیا ہے اب میں اس نزاع کے اصل کی طرف آتا ہوں۔ حضرت محی الدین عربی کا دعویٰ ہے کہ (1) اللہ کی ذات اس کی صفات کا عین ہے غیر نہیں (2) دنیا اس ذات واحد کی صفات کی تجلی ہے اور (3) ذات اور صفات کے مابین دوئی مٹ چکی ہے۔

لیکن یہ حقیقت بھی اپنی جگہ درست ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ مولانا رومی، صدر الدین قونوی، فخر الدین عراقی، اوحد الدین کرمانی، مولانا جامی اور محب اللہ الہ آبادی تک آتے آتے کچھ سے کچھ ہو گیا تھا۔ حضرت مجدد الف ثانی کے عہد میں جس طرح وحدت الوجود کے نظریے کی تاویل کی جا رہی تھی اس میں نظریہ حلول تک شامل ہو گیا تھا۔ یہ سمجھا گیا کہ اسلامی سماج کے سیاسی قویٰ کی حد درجہ کمزوری اور اضمحلال اسی سبب سے تھا۔ واقعتاً اسلامی سماج میں زندگی کے آثار ہی ختم ہو کر رہ گئے تھے، اٹھارویں صدی میں مرزا درگاہ قلی کی تصنیف 'مرقع دہلی' کے مطالعے سے برصغیر میں اسلامی سماج کی جو صورت سامنے آتی ہے وہ صرف افسوس ناک ہی نہیں بلکہ ہولناک بھی ہے۔ مزارات پر رقاصاؤں کے عریاں دھمال، منشیات کا آزادانہ استعمال، الوہیت میں صاحبان مزار کو شریک سمجھنے کے اثرات، علم بیزاری، عقل دشمنی اور مقدر پرستی کی روش نے شمالی ہند کے مسلم برصغیر کو اس درجہ سیاسی اور فکری طور پر کمزور کر دیا تھا کہ یہ سماج انگریزوں کو ترغیب حکمرانی نہ دیتا تو اور کیا کرتا بلکہ تعجب ہوتا ہے کہ جنگ پلاسی (1757ء) اور 1857ء میں علامتی بادشاہت کے خاتمے میں سو سال کا عرصہ کیوں لگا؟ اودھ انگریزوں کا حلیف تھا اور مرہٹوں کا خاتمہ محض رسمی کارروائی تھی۔ البتہ صرف ایک ٹیپو سلطان کی ذات تھی جس سے خطرہ تھا اور ٹیپو سلطان کی حکومت اور اس کا سماج 'مرقع دہلی' میں پیش کردہ سماج سے یکسر مختلف تھا۔ اس سماج میں اپنے حکمران کی طرح جرأت اور بے خوفی کے انداز میں زندگی گزارنے کا حوصلہ موجود تھا۔ جہاز سازی کے کارخانے تھے، توپیں اور بندوقیں بن رہی تھیں۔ فرانسیسی طرز پر فوج کی تربیت ہو رہی تھی، کسانوں کو زمین پر ملکیت کا حق دے دیا گیا تھا اور اردو کا ایک ہفت روزہ جریدہ شائع ہونا بھی شروع ہو چکا تھا جب کہ مغلوں نے اپنے دور میں اردو کی سرکاری طور پر سرپرستی نہیں کی تھی۔ ٹیپو سلطان کے کردار پر خود انگریز جنرل حیران تھا کہ آخر عزیمت اور قربانی کے جذبے سے سرشار، یہ کون ہے جو ہمیں شکست پر شکست دے رہا ہے۔ لندن میں ٹیپو سلطان کی بہادری سے متاثر ہو کر ڈرامے لکھے گئے، فرانسیسی ادیبوں نے ٹیپو کو خراج عقیدت پیش کرنا شروع کر دیا اور یہ سب اس لئے کہ دنیا بہادروں کا ساتھ دیتی ہے اور آج یورپ اگر برصغیر کے کسی حکمران کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتا ہے تو وہ صرف ٹیپو سلطان ہے۔

آخر وہ کیا اسباب تھے کہ ٹیپو سلطان اٹھارویں صدی کے آخری عشروں میں ایک زیادہ خود آگاہ اور روشن خیال حکمران ثابت ہوا جب کہ اس کے ہم عصر شاہ عالم ثانی نے خود کو کبھی انگریزوں اور کبھی مرہٹوں کا شاہ شطرنج بننے پر مجبور پایا۔ آپ اسے نادر شاہ درانی اور ابدالی کے حملوں کے بعد مغل سلطنت کے صوبے داروں کے پے در پے اعلانات خودمختاری پر محمول کر سکتے ہیں۔ بالآخر شاہ عالم انگریزوں اور مرہٹوں کا اسیر بن کر رہ گیا۔ شاہ ولی اللہ نے جو سیاسی میدان میں مجدد الف ثانی کے مکتب نظر کی توسیع ہیں، اسلامی ہند کے زوال کی روک تھام کے لئے ایک خط میں پانچ نکاتی اصلاحی پروگرام پر زور دیتے ہوئے کہا کہ پانچ طرح کے لوگوں سے بچا جائے۔

1- ایک بے حیا صوفی جو رفع تکلیف کے لئے حیلہ کرتا ہے اور اپنے مجازی امور میں توقف نہیں کرتا۔

2- جھگڑالو معقولی جو شکوک و اوہام کے فتنے کو پھیلاتا ہے اور خدا کا منقاد و مطیع نہیں ہوتا۔

3- شیخی خور فقیہ جو مردہ اقوال پر خوش ہوتا ہے۔

4- خشک زاہد جو دین میں اس درجہ سختی اور تشدد کرتا ہے کہ گویا اسے کسی بارے میں اجازت ہی حاصل نہیں۔

5- سرکش مالدار جو تکلف اور بناوٹ کے ساتھ عجمیوں کی ہیئت اختیار کرتا ہے اور ان کے ہم نوالہ و ہم پیالہ ہونے کو دوست رکھتا ہے۔ والسلام [1]

پانچویں نکتے میں عجمیوں کی ہیئت کے بارے میں جو اشارہ ہے اسے ترک اور ایرانی امراء کی باہمی چپقلش کے تناظر میں دیکھنا چاہئے۔ شاہ ولی اللہ کا خیال تھا کہ عجمی امراء لہو و لعب میں زیادہ گرفتار ہیں اور وہ شعائر اسلامی سے ترک امراء کے مقابلے میں زیادہ دور ہیں۔ مندرجہ بالا نکتہ اس لئے بھی کہ جس نظریہ وحدت الوجود کو انہوں نے عین اسلامی قرار دیا تھا وہ عجمیوں میں زیادہ ہر دل عزیز تھا۔ لیکن اس کے باوجود شاہ ولی اللہ نے فکری سطح پر وحدت الوجود کا اثبات ضروری سمجھا لیکن حد سے بڑھی ہوئی اباحیت، رقص و سرود اور عیش کوشی نے مسلم سماج کے قویٰ اس درجہ مضمحل کر دیئے تھے کہ اقبال نے جس بنیاد پر مولویہ سلسلہ صوفیا کی رقص و سرود کی محفلوں کی دنیاد بیزاری کی مخالفت کی وہ مجدد الف ثانی اور شاہ ولی اللہ کی رائے سے کامل اتفاق کا نتیجہ تھا۔ دیکھنا یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ کو جس روش پر اعتراض ہے کیا وہ طرز زندگی کسی جدید انقلابی گروہ کے لئے مناسب ہو سکتی ہے۔ کیا ایران کی موجودہ حکومت اٹھارویں صدی کے عجمی امراء یا کسی اور علاقے کے امراء کا دفاع کر سکتی ہے۔ مجھے تو اس طرز زندگی کے باب میں شاہ ولی اللہ اور امام خمینی کی تعلیمات میں چنداں فرق نظر نہیں آتا۔ شاہ ولی اللہ نے وحدت الوجودی مکتب فکر کی اس غرض سے پشت پناہی کی تھی کہ شمالی ہند میں اسلامی تشخص کے اس مکتب سے بھی امتداد زمانہ کے ساتھ مفید مطلب کام لیا جا سکتا تھا۔ کیا یہ حقیقت نہیں کہ اٹھارویں صدی میں سلسلہ چشتیہ کے بزرگوں نے جن میں شاہ عبدالہادی اور شاہ فخر الدین پیش پیش رہے۔ اسلامی تشخص کے لئے بنیادی کام کیا۔ شاید اس لئے اکابر دیوبند کی اکثریت تصوف میں چشتیہ، صابریہ سلسلہ سے تعلق رکھتے ہوئے بھی اپنی روایتی فکری اساس سے لے کر تحریک ریشمی

رومال تک انگریزی سامراج کے خلاف خفی اور کبھی جلی انداز میں سینہ سپر رہی۔

مجدد الف ثانی نے خدا کے ماسوا ہر غیر حق سے بے خوفی کے جذبے سے سرشار ہونے پر زور دیا تھا اور یہ بذات خود اس امر کا اعتراف ہے کہ مجدد الف ثانی کے دور میں مسلم سماج پر خوف و ہراس کی فضا طاری تھی۔ یہ معاشرہ محاصرے جیسی نفسی کیفیت میں مبتلا تھا اور حقیقت پسندی کے جذبے کے ساتھ حقائق سے نبرد آزما ہونے کے بجائے اس سماج نے اپنے لئے فراریت کا راستہ اختیار کر لیا تھا۔ مولویہ سلسلے کا رقص و سرود بھی مولانا رومی کی فکر کے برعکس رویہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا رومی کو اپنا رہبر مانتے ہوئے بھی اقبال مولویہ سلسلے کے درویشوں کی محافل رقص و سرود کے خلاف تھے اور اسے مولانا رومی کی تعلیمات کے برعکس خیال کرتے تھے۔ یہ ایک ایسا رویہ تھا جس نے مسلم ہندوستان ہی کیا عثمانی دور کے ترکی سے بھی مردوں کی طرح زندہ رہنے کا حوصلہ چھین لیا تھا۔ محمد بن عبدالوہاب کی تحریک میں شدت کی ایک وجہ ترک اشرافیہ کے زیر سایہ لہو و لعب کا رجحان بھی تھا۔ علامہ اقبال نے صلیبی جنگوں اور مغلوں کے حملوں کے بعد عالم اسلام پر چھائی ہوئی یاس اور مردنی کے اثرات کا مطالعہ کیا جو مسلمانوں کے زوال پر منتج ہوا۔ اس لئے انہوں نے مولانا رومی کی معروف تشریح یکسر بدل کر رکھ دی اور بقول ڈاکٹر ظہیر الدین الجامی فلسفہ مولانا روم کا دوسرا رخ پیش کیا۔

چناں با بندگی در ساختم من
نگرم گر مرا بخشی خدائی

اور اردو میں اس طرح گویا ہوتے ہیں:

ہے وہی تیرے زمانہ کا امام برحق
جو تجھے حاضر و موجود سے بے زار کرے
موت کے آئینہ میں تجھ کو دکھا کر رخ دوست
زندگی اور بھی تیرے لئے دشوار کرے
(ضرب کلیم)

دے کے احساس زیاں تیرا لہو گرما دے
فقر کی سان چڑھا کر تجھے تلوار کرے
(ضرب کلیم)

اصل میں اقبال نے فرقہ مولویہ کے مشاغل اور رقص و سرود کے اثرات کو دیکھا تو انہیں سعدی کے درج ذیل شعر کا ظہور سمجھ میں آیا۔

چہ خوش گفت بہلول فرخندہ خال
کہ من از خدا پیش بودم دو سال

ڈاکٹر ظہیر الدین الجامعی کے مطابق الٰہیات اور تصوف کے ان دوراز کار مباحث اندیشہ ہائے افلاکی میں گرفتار ملت کے نام نہاد رہنماؤں کے ان مشاغل رقص وسرود نے زندگی کے ہنگاموں کو سہل اور آسان بنانے میں بڑا کردار ادا کیا تھا اور ترکی کو یورپ کا مرد بیمار بنا کر رکھ دیا تھا۔ یہ سب کچھ اس رہبانی تصوف کی فصل تھی جس کی مخالفت مجدد الف ثانی نے کی تھی۔

غالباً اقبال نے نکلسن کے نام اپنے مکتوب میں 'اسرار خودی' کی فلسفیانہ بنیاد کی وضاحت اسی نکتے کی صراحت کے لئے کی تھی۔

Obviously the view of man and universe is opposed to that of the English neo-Hegelians as well as to all forms of pantheistic Sufism which regards absorption in a universal life or soul as the final aim and salvation of man. The moral and religious ideology of man is not in self-negation but self-affirmation.

یہ مقصد ذات اور صفات کے عین ہونے سے نہیں بلکہ غیر ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔ شیخ مجدد الف ثانی سے علامہ اقبال کی عقیدت کی ایک وجہ یہ ہے کہ اقبال جس تصوف کے خلاف تھے اس کی ترجمانی درج ذیل اشعار سے ہوتی ہے۔

گو سفندے در لباس آدم است
حکم او برجان صوفی محکم است
فکر افلاطون زیاں راسود گفت
حکمت او بود راہ نابود گفت
منکر ہنگامہ موجود گشت
خالق اعیان نامشہود گشت

اور شاید اسی لئے اقبال نے رہبانی وحدت الوجود کو مسلمانوں کے سیاسی زوال کا ذمہ دار ٹھہرایا۔

مجدد الف ثانی اور اقبال کی فکر قطعی طور پر یکساں نہیں ہے۔ اقبال جدید علوم کی روشنی میں علم الکلام میں پیہم تبدیلی کے خواہاں ہیں۔ جبکہ مجدد الف ثانی مسلمانوں کے اضمحلال کی تمام تر ذمے داری ایمان میں کمزوری اور مسلمانوں میں عبدیت کے فقدان کو سمجھتے ہیں۔ اقبال ایمان کی ضرورت کے ساتھ جدید علوم پر کامل دسترس بھی

چاہتے ہیں اوران علوم کومعاشی وسیاسی ترقی کے لئے زینہ بنانا چاہتے ہیں کہ یہی سرچشمہ قوت وحیات تک رسائی کا ذریعہ ہے، ان کے خیال میں آج ہمارا سماج جس دورا ہے پر کھڑا ہے وہاں ہنگامہ موجود میں بھر پور حصہ لینے کی ضرورت ہے اورقوت وحیات کے سرچشمہ سے فیض اٹھاسکنے کے لئے اس ربودگی کی ضرورت ہے۔ جس کے بل پر ہی قوت وحیات تک رسائی ممکن ہے ورنہ وہ رہبانیت کے حامی صوفیوں کے بارے میں یہ کیوں کہتے:

منکر ہنگامہ موجود گشت　　　خالق اعیان نامشہود گشت

اقبال کے لئے 'اعیان نامشہود' کے لئے ہاتھ پاؤں مارنا کارلایعنی کے سوا کچھ اورنہیں اورشایداسی لئے وہ 'ہنگامہ موجود' میں مقدور بھر شرکت کواقتضائے حیات سمجھتے ہیں۔ یہ وہ نکتہ ہے جہاں آج کا انقلابی شیخ مجدد الف ثانی اوراقبال بیک زبان ہنگامہ موجود میں شرکت اورجہد مسلسل کی دعوت دیتے ہیں۔

کیا اقبال واقعتاً وحدت الوجودی تھے؟

کیا علامہ اقبال واقعتاً وحدت الوجود کے مخالف تھے؟ جواب یہ ہے کہ وہ ایک حد تک وجودی تھے۔ البتہ غورطلب بات یہ ہے کہ وہ وحدت الوجود کے کس مکتب خیال کے مخالف تھے۔ چونکہ وحدت الوجود، اپنیشد کے حوالے سے تین نوافلاطونیت کے حوالے سے دواوراسلامی وحدت الوجود میں بھی ایک سے زائد مکاتب فکر کا فلسفہ ہے۔ حافظ اوررومی کے مکاتب کو لے لیجئے، غالب اورمیر درد کے مکاتب فکر کے اختلاف پرغور کیجئے، یوں لگتا ہے کہ وحدت الوجود ایک ہفت رنگ دھنک ہے اوراختلاف دھنک سے نہیں ہے بلکہ دھنک کے ایک رنگ سے ہے۔

'بانگ درا' 1924ء میں 'بال جبرئیل' 1935ء میں 'ضرب کلیم' 1936ء میں شائع ہوئی ہے۔ ان تینوں شعری مجموعوں میں وحدت الوجود کے زیراثر اشعار کی فراوانی ہے۔ اقبال نے وحدت الوجود کے جس رنگ یا مکتب سے اختلاف کیا ہے وہ بدیہی ہے لیکن اگراس سے یہ مطلب لیا جائے کہ وہ اپنے روحانی مرشد مولانا روم اوران کے مرشد فریدالدین عطاراورسنائی کے مکتب وحدت الوجود کے مخالف تھے تو یہ صریحاً زیادتی ہوگی۔ دراصل اقبال نے وحدت الوجود کے بارے میں شاہ ولی اللہ اورشاہ عبدالعزیز کی آرا سے جو بالترتیب 'رسالہ وحدت الوجودوالشہود' اور 'فتاویٰ عزیزیہ' سے عیاں ہے اتفاق کیا ہے اوراس اتفاق کے بعد تو اقبال کے یہاں معروف مفہوم میں وحدت الوجود کے سرکردہ منادشیخ محی الدین ابن عربی کے افکار سے بھی اختلاف کی گنجائش نظرنہیں آتی۔ یہ اوربات ہے کہ مستشرقین کی تصانیف میں ابن عربی کے لئے عزت واحترام کی فراوانی ظاہر پرست علماء اورمورخین پراس درجہ شاق گزری ہے کہ وہ مستشرقین کے رد کے ساتھ ابن عربی کو بھی رد کرنے کی روش پر اتر آئے جیسا کہ شیخ محمد

اکرام کی تصنیف 'رودِ کوثر' کے مطالعے سے عیاں ہوتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی جو شیخ احمد سرہندی پر اتھارٹی ہیں اور The Mujaddid's Conception of Tawhid کے مصنف ہیں انہیں مولانا جمال الدین افغانی، رشید رضا اور محمد عبدہ کے یہاں ابن عربی کے بارے میں کوئی الجھن نظر نہیں آتی۔ ڈاکٹر فاروقی ابن عربی اور مجدد الف ثانی کے مابین ظاہری اختلاف کو Polemics خیال کرتے ہیں۔ یہ اختلاف رائے استعارتی زبان کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ شاید اس لئے کہ نظر جس قدر گہری اور فراخ ہو ابن عربی اسی قدر واضح اور حقیقی خدوخال میں نظر آتے ہیں۔

امام عبدالوہاب شعرانی نے اپنی کتاب 'انوار القدسیہ فی آداب العبودیہ' میں ابن عربی کے بارے میں بہت واضح طور پر لکھا ہے کہ انہیں 'رسالہ قشیری' کی اصطلاح کے حوالے سے صوفی نہ مانا جائے چونکہ ابن عربی کی 'تلوین' میں 'تمکین' ہے۔ وہ کامل تھے اس لئے کہ:

> ''کامل وہی ہے جو ہر لحظہ پلٹے کھاتا ہے اور ہر سانس کے تغیر و تبدل کو جانتا ہے اور ہر لحظہ ترقی کے زینے پر چڑھتا ہے اور ہر نفس کا حساب لیتا ہے اور جو شخص نہیں جانتا کہ ہر لحظہ اس کے اندر کیا کیا آثار نمودار ہو رہے ہیں وہ خدا کی معرفت سے ناواقف ہے۔''[2]

مولانا روم اوپر بیان کردہ 'تلوین با تمکین' کے بہترین نمونہ تھے۔ اقبال نے ویدانتی اور نوافلاطونی تصوف کے اس رنگ سے سراسر اختلاف کیا جو ہماری اکثر خانقاہوں میں پاؤں پسارے پڑا ہوا تھا۔ اس تصوف نے ہمارے قوائے عمل مضمحل کر کے رکھ دیئے تھے، لیکن یہ ازمنہ وسطی سے جاری زوال کے من جملہ دیگر اسباب میں محض ایک سبب تھا۔ یہ واحد سبب قرار نہیں دیا جا سکتا۔ خاص طور سے یہ حقیقت پیش نظر رکھ کر کہ یہ ایران کے مقابلے میں وسطی ایشیا کے ترک و ازبک نژاد علاقوں میں زیادہ مقبول نہیں ہوا جس کی وجہ ترک اور ایرانی فکری میراث میں 'غور و فکر' کی غائیت کے بارے میں فرق بھی ہے۔ آخر سلجوقیوں نے گزشتہ پانچ چھ سو سال میں اجتہاد کے دروازے بند کرنے میں کیوں عافیت جانی اور سلجوقی حکمرانوں کے زیر تسلط علاقوں میں فقہ حنفی سے قیاس و اجماع کو بے دخل کر دیا گیا۔ میرا خیال ہے کہ جب حکمرانوں کے نظریات حکومت، جن میں مطلق العنانیت کوٹ کوٹ کر بھری ہوتی ہے، مذہبی روح پر غالب آ جائیں تو پھر خواجہ باقی باللہ نقشبندی کی فکر میں موجود ابن عربی کی فکر کے لئے احترام، جو تبدیلی، تغیر، ترک و تاز (تلوین با تمکین) سے عبارت ہے، کم ہونے لگتا ہے۔ پھر خودی تلوار کی دھار نہیں رہتی، شخصیت کا Mask بن جاتی ہے۔ پھر خودی 'المعروف بنفسک بنفسک' (اپنے نفس کو پہچاننے کی کوشش کرو) اور شخصیت کی تعمیر و تشکیل نہیں رہتی اور مشیت الٰہی کے ساتھ مربوط و متصف ہو کر نیابت الٰہی بن کے بجائے:

عشرت قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا

کے تصور کا شکار ہو جاتی ہے۔ 'خودی کیا ہے خدا ہے' کا مفہوم اسی وقت تلوار بن سکتا ہے جب پیر رومی کے درج ذیل اشعار کا مدعا عیاں ہو جائے۔ یہاں خودی نفی خودی کی بجائے اثبات خودی سے متصف ہے، لیکن کیا پیر رومی کے اشعار وحدت الوجود کے اظہار میں کسی بھی معروف وحدت الوجودی شاعر سے پیچھے ہیں:

گر نہ بودے ذات حق اندر وجود
آب و گل را کئے ملک کردے سجود

....

فانی خود شو کہ تایابی بقا
خویش را بشناس تایابی خدا

....

خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گل کوزہ
خود برسر آں کوزہ خریدار برآمد
مرد را باید کہ باشد خود شناس
گرچہ بیند شاہ را در ہر لباس

....

جناب حضرت حق را دوئی نیست
در آں حضرت در ما و توئی نیست

کیا اقبال کے فلسفہ خودی اور پیر رومی کے درج ذیل شعر میں بنیادی فرق ہے؟

فانی خود شو کہ تایابی بقا
خویش را شناس تایابی خدا

اقبال کے یہاں خودی کا وہ تصور لائق فنا ہے جس کے معنی جماعت کے مفادات سے کٹ کر بے مقصد انفرادیت پسندی اور خود پرستی یا انا پرستی ہے۔ اقبال کے یہاں 'خودی' ہمہ تن مصروف کارزار ہستی ہے اور یہ قوموں کی تقدیر بدل سکتی ہے اور صرف اسی طرح خود شناسی کے ذریعے فتح وظفر کے علم بلند کئے جاسکتے ہیں۔ اگر دیکھا جائے تو اقبال اور رومی کے یہاں 'خودی' کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ عطار، رومی کے مرشد ہیں۔ ان کے چند اشعار بھی ملاحظہ کیجئے:

زاغ و طاس و مور و مار و مگس

بلبل و قمری و چکاوک سار
کافر و گبرو ملحد و مومن
متقی و شقی و بدکردار
درجہ می بنی از جماد و نبات
از وجوش و طیور ہر جاندار
ایں ہمہ ذات پاک یزداں است
میکند جلوہ با برایں اطوار
قتل ہو اللہ وصف احمد داں
از میانش و لیگ میم برار

مندرجہ بالا وحدت الوجودی فکر کے اشعار کے بعد عطار کے یہاں وہ منزل بھی آتی ہے جب وہ اس واقعے کو نظر کرتے ہیں جس کے مطابق حضرت موسیٰ نے بحکم الٰہی ابلیس سے اسرار کی تعلیم پائی ہے۔[3]

روزے از روز ہا کلیم اللہ
خواست مرشد زانیرد داور
شدندائے برائے او کہ برو
پیش ابلیس معذاں سالدر
راہ تے کرد و سر بحکم نہاد
رفت درپیش آں امیں ، ناچار
گفت خواہم من از تو ارشادے
اے تو ذر راہ پاک عیار

اس کے بعد اقبال کے یہاں شیطان کے بارے میں کشادگی نظر کے لئے ملٹن کے افکار سے متاثر ہونا ضروری نہیں رہتا بلکہ اسے کشادگی نظر کے لئے عطار کے مندرجہ بالا اشعار کی طرف توجہ کرنا چاہیے۔

رومی اور عطار کے مندرجہ بالا اشعار کے بعد یہی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے۔ اگر ایک طبقہ علماء رومی و عطار کو وحدت الوجودی قرار دے کر 'بدعت' کا مرتکب سمجھتا ہے تو دوسرے طبقہ علماء کے لئے یہ دونوں حضرات 'عارفین' کی فہرست سے تعلق رکھتے ہیں اور لائق تعظیم ہیں۔ اقبال کا تعلق اسی طبقے سے ہے جو عطار اور رومی کے وحدت الوجود کو عین اسلامی قرار دیتا ہے۔ اگر آپ سنائی، عطار اور مولانا روم کے زمانے میں سمرقند، بخارا، خراسان، ہرات، قندھار، نیشا پور اور رے کے علاقوں کے ایک حملہ آور سے دوسرے حملہ آور کے زیر تسلط جاتے رہنے کی دھوپ

چھاؤں پر غور کریں تو ذہن ماؤف ہو جاتا ہے۔ اگر ہم نام نہاد مسلم فرماں رواؤں کے یہاں رائج 'اسلام' کی ہیئت کذائی پر غور کریں تو ہماری گردنیں اس طرح شرم سے جھک جاتی ہیں جس طرح Inquistion کے دور میں یورپ کے سیاسی مناقشوں پر دل لرزہ براندام ہو جاتا ہے لیکن یورپ نے 1225ء میں بہر حال Magna Carta کا سنگ میل عبور کر لیا تھا اور صلیبی جنگوں نے Feudalism ختم کر کے قومی ریاستوں کی بنیاد رکھ دی تھی جو انسانی تہذیب کی سیاسی تاریخ میں ایک آگے بڑھنے والا قدم ہے۔

میرا خیال ہے کہ علامہ اقبال نے 'اسرار خودی' کے متنازعہ حصے سے گوسفندان قدیم کی اصطلاح میں جن اسمائے معرفہ کا ذکر بطور خاص کیا تھا، انہیں چھوڑ کر اقبال غزالی، جامی، سنائی، عطار، رومی، شہاب الدین سہروردی، رازی اور الجیلی کے بڑی شدت سے معترف ہیں۔ دیکھنے والے دیکھ سکتے ہیں کہ ان تمام حضرات کے یہاں تصوف کتنا اسلامی اور کتنا غیر اسلامی ہے۔ مجھے ڈر ہے کہ کہیں یہ بحث محض لایعنی بحث و تمحیص (Polemics) کا شکار نہ ہو کر رہ جائے۔ دراصل اقبال نے ہر اس صوفی شاعر یا صوفی بزرگ کو لائق اعتنا سمجھا ہے جس کے یہاں اس کے 'تصور خودی' کے لئے فکری گنجائش نکلتی ہے۔ بہر حال یہ حقیقت ہے کہ ازمنہ وسطیٰ کے صوفی شعرا نفی ذات اور کسب و جبر کے معاملے میں اس قدر جبریہ اور سوفسطائی ہو چکے تھے کہ انہوں نے اپنی فکر میں اللہ کی الوہیت کو معطل کر رکھا تھا۔ اقبال کے نزدیک وہ تمام صوفی شعرا قابل احترام ہیں جنہوں نے خودی کی تربیت اور اس کے ارتفاع اور ارتقا پر زور دیا ہے۔ رومی اور عطار انسان کو 'علم' اور 'ارادہ' سے متصف کر کے خالق کل کے لئے اس کے افعال خیر کو پسندیدہ اور افعال شر کو ناپسندیدہ سمجھتے ہیں۔ اقبال 'شیطان' کی شیطنت تک کو مشیت الٰہی کا حصہ قرار دیتے ہیں اور اسی طرح ایمان و کفر کو بھی خالق کی شاندار سکیم کے عین مطابق سمجھتے ہیں۔ ایک ایسی فکر کے تحت جس میں مخلوق اور اس کے اعمال کا خالق ذات واحد ہی رہتی ہے اور اس طرح اجتماع ضدین کا تصور زیادہ گنجلک نہیں رہ پاتا۔ اگر کسب و جبر کے مسئلے پر اپنے دور کے ایک خاص مسلک کے علماء کی تحریروں پر توجہ دیں تو ایک عجیب بات سامنے آتی ہے کہ ایک ہی مسلک کے علماء میں بھی کسی ایک مسئلے پر ایک رائے مشکل ہی سے ملتی ہے۔ یہ بات زمانہ قدیم اور موجودہ دور کے بارے میں یکساں طور پر صادق آتی ہے۔

اقبال کے یہاں شیطان کے بارے میں جو تصور کارفرما ہے وہ عارف رومی کے درج ذیل خیال 'زیرکی ابلیس عشق از آدم است' کے اتباع کے سوا کچھ اور نہیں۔ اس خیال کی مزید تشریح کے لئے عرض کیا جا سکتا ہے کہ مولانا جلال الدین رومی اور فرید الدین عطار میں بڑا قریبی تعلق ہے اور عطار کے یہاں بھی شیطان کی 'زیرکی' کا مثبت طور پر اعتراف ہے۔ رومی انہیں اپنا مرشد جانتے اور مانتے ہیں اور رومی کے یہاں وجودی فکر عطار ہی کے کوچے سے آئی۔ عطار کے یہاں سے سنائی اور سنائی کے یہاں سے مولانا جامی تک پہنچ کر یعنی 'نفحات الانس' کے خضر تک رسائی کے بعد امام غزالی زیادہ دور نہیں رہ پاتے اور شاید اس لئے شاہ ولی اللہ کی طرف سے وحدت

الوجودی فکر کی حمایت سمجھ میں آجاتی ہے بلکہ بعض دیو بندی علماء (مثلاً علامہ شبیر احمد عثمانی اور مولانا طیب) نے مسئلہ تقدیر پر جس طرح امام رازی کے مقابلے میں ابن عربی کو عارف تسلیم کیا ہے وہ اس لئے لائق توجہ ٹھہرتا ہے کہ یہ 'خیالات' تصوف کے بارے میں 'اسرار خودی' کے پہلے ایڈیشن میں بیان کردہ خیالات کے بعد سامنے آئے۔

کسب و جبر کے مسئلے پر مولانا شبیر احمد عثمانی لکھتے ہیں:

'کسب و جبر کے مسئلہ میں امام رازی وغیرہ بڑے بڑے لوگ توجیہات رکیکہ کر کے بیٹھ گئے اور اس عقدہ کو دل نشیں طریقہ سے حل نہ کر سکے۔ شیخ اکبر نے 'فتوحات' میں اس کو خوب حل کیا ہے اور یہ ان ہی کا کام تھا۔ عارفین ہی کا منصب ہے کہ ایسے دقائق کی حقیقت کو واضح اور منکشف کریں۔''[4]

اور بعینہٖ اس راہ پر چلتے ہوئے مولانا طیب نے متذکرہ بالا کتاب کے صفحہ 159 پر اشعری، غزالی، رازی، شیخ اکبر، عارف رومی، مجدد سرہندی، امام ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز کے بارے میں لکھا ہے کہ:

'''ان حضرات نے کسب و جبر کے مسئلہ پر قلم اٹھایا اور مسئلہ کا حق ادا کر کے دوسروں کے حق میں اسے بدیہی بنا دیا۔ ان ہی اکابر کے اخلاف حال ہیں جو افراد مسئلے کو سمجھا دینے اور اسے صاف کر دینے پر قلم اٹھا سکتے ہیں۔''[5]

مقام حیرت ہے کہ ایک طرف عطار اور پیر رومی اہل مدرسہ کے لئے بھی عارفین ٹھہرتے ہیں اور دوسری طرف ان عارفین کے بارے میں تصوف کے اس مکتب فکر سے اس قدر متضاد آرا پیش کی جاتی ہیں کہ یہ فرق ذوق کے درج ذیل شعر:

گلہائے رنگ رنگ سے ہے زینت چمن
اے ذوقؔ اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

کے مصداق نہیں رہتا بلکہ اس پریشاں خیالی کا ثمرہ دکھائی دیتا ہے جس سے اسلامی برصغیر کی مذہبی اشرافیہ ایک عرصہ دوچار رہی ہے۔ مثلاً شاہ ولی اللہ اگر اپنے رسالے 'فیصلہ وحدت الوجود و الشہوذ' میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو ایک دوسرے کی ضد نہیں سمجھتے، لیکن 'قرۃ العینین' میں کچھ مختلف بات کرتے ہیں۔ مثلاً

''علمائے ظاہر میں جو علوم رائج ہیں وہ قیل و قال سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔ اس سے کوئی کیفیت و حالت پیدا نہیں ہوتی۔ ان علوم سے دل افسردہ ہوتا ہے اور بہت سے صوفیاء کی نظم و نثر ان رواجی علوم کے نقصان سے بھری ہوئی ہیں اور علم توحید (توحید وجودی) کی فضیلت اس میں بتلائی ہوئی ہے۔ ایسی صورت میں ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ ان حقائق (وحدۃ الوجود) کا

صحیح ثبوت کیا ہے۔"[6]

بہر حال بعض علما جو خود کو شاہ ولی اللہ کی تحریک کی توسیع خیال کرتے ہیں۔ وجودی شعرا کی فہرست کے بعض اہم ناموں کو سچ اور کامل عارفین کی فہرست میں شامل کرتے ہیں۔ لیکن مقام حیرت یہ ہے کہ ایک طرف بندہ نواز گیسو دراز جیسا صوفی شاعر جن کے سلسلے کے متعدد بزرگ وجودی فکر سے شیفتگی رکھتے ہیں، ابن عربی کے بارے میں کہتے ہیں:

"اگر وہ میرے زمانے میں ہوتے تو ان کو ان مشاہدات سے باز رکھتا تا کہ تجدید ایمان کرتے اور از سرِ نو مسلمان ہوتے۔"[7]

عالم اسلام میں ابن عربی کی سب سے زیادہ مخالفت ابن تیمیہ، ابن خلدون، ابن حجر عقلانی اور ابراہیم التجاعی نے کی جب کہ قطب الدین الحموی، صلاح الدین الصفوی، شہاب الدین سہروردی، فخر الدین رازی، جلال الدین السیوطی، عبدالرزاق القاشانی اور عبدالغنی النابلسی نے ابن عربی کی حمایت میں دلائل کے انبار لگا دیے۔ ابن عربی کو آٹھویں صدی میں عبدالکریم الجیلی جیسا ہمنوا مل گیا جس کی کتاب 'الانسان الکامل' سے علامہ اقبال بے پناہ متاثر ہیں۔ عبدالوہاب شعرانی کی کتاب 'الکبریت الاحمر' ابن عربی کی 'فتوحاتِ مکیہ' کی تلخیص ہے۔ بارہویں صدی ہجری میں عبدالغنی نابلسی محی الدین ابن عربی کے بے پناہ قائل ہوئے اور برصغیر میں ابن عربی کو محب اللہ الہ آبادی جیسا عارف مل گیا۔

مولانا شبلی نعمانی بھی اپنی تالیف 'سوانح مولانا روم' میں واضح طور پر حکم لگاتے ہیں کہ مولانا جلال الدین رومی شیخ ابن عربی کے متبعین میں سے تھے، وحدت الوجود کے قائل تھے اور یہ وحدت الوجود کلیتاً 'ہمہ اوست' کے نظریے پر مبنی تھا۔ مولانا شبلی لکھتے ہیں:

"اور مولانا وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک تمام عالم اسی ہستی مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں۔ اس بنا پر ایک ذاتِ واحد موجود ہے اور تعدّد جو محسوس ہوتا ہے محض اعتبار ہے۔"

وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں درج ذیل اشعار پیش کرتے ہیں:

گر ہزاران اند، یک کس بیش نیست
جز خیالات خود اندیش نیست
بحر وحدانیت جفت و زوج نیست
گوہر و ماہیش جز موج نیست
نیست اندر بحر، شرک پیچ پیچ

لیک با احول چہ گویم ہیچ ہیچ

شبلی کے علاوہ ہمارے دور کے ایک اور عالم ثناالحق صدیقی نے بھی اپنی کتاب ''تصوف کی حقیقت'' میں مولانا جلال الدین رومی کو ابن عربی کا تبع قرار دیا ہے۔ کیا ہم یہ سمجھیں کہ علامہ اقبال کے پیش نظر رازی، شہاب الدین سہروردی اور علمائے دیو بند کی آرا موجود نہیں تھیں۔ کیا علامہ اقبال نے ان بزرگوں سے ہٹ کر کوئی راستہ نکالا تھا۔ میرا خیال ہے کہ اگر اقبال نے کہیں ''وحدت الوجود'' کی اصطلاح کی مخالفت بھی کی ہے تو وحدت الوجود کے محض اس رجحان کو پیش نظر رکھا ہے جس نے بے عملی اور دنیا کی بے ثباتی اور بہ ایں وجہ عمل، تبدیلی اور حرکت سے گریز پر زور دیا تھا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ تمام صوفی شاعروں کو جن میں حقیقتاً وہ شاعر بھی ہیں جن کی فکر اصطلاحی معنوں میں وحدت الوجود کے فریم ورک سے ہٹ کر بے معنی ہو جاتی ہے، ہدفِ تنقید بناتے ہیں۔

ابن عربی کا سلسلہ جس وحدت الوجودی فکر سے ملایا جا سکتا ہے اس کے مقدمات شبلی کے خیال میں درج ذیل ہیں:

1) خدا قدیم ہے۔

2) قدیم، حادث کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ علت اور معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے۔ اس لیے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا۔

3) عالم حادث ہے۔

جب کہ اکثر حضرات ابن عربی کی فکر کے رشتے ویدانت سے ملاتے ہیں جس کے تین مکاتب فکر ہیں۔

1) ثنویت

2) محدود وحدت الوجود

3) وحدت الوجود یا لاثنویت

سید حامد علی اپنی کتاب 'ہندومت اور توحید' میں لکھتے ہیں:

> ''پہلے نظریہ کی رو سے خدا، روح اور فطرت تینوں ازلی و ابدی اور مستقل وجود ہیں۔ خدا صانع ہے، خالق نہیں یعنی وہ عدم سے وجود نہیں پیدا کرتا بلکہ روح اور فطرت میں امتزاج پیدا کرتا ہے اور یہ امتزاج روح کے مطابق اعمال کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ دوسرا نظریہ یہ ہے کہ خدا، فطرت اور روح یہ تین ازلی و ابدی اور لامحدود وجود ضرور ہیں، مگر یہ تین فی الواقع ایک ہیں، فطرت اور روح کا ظہور ہیں۔ فطرت اور روحِ خدا کا جسم ہیں۔ اس طرح کائنات کی ہر چیز خدا ہے اور تیسرا نظریہ یہ ہے کہ کائنات محض خواب ہے۔ حقیقت کو پالینے اور جذب کرنے

سے ان تینوں نظریات میں خدا کی خالقیت کو رد کر دیا گیا ہے۔"[8]

میرا خیال ہے کہ شیخ اکبر کی تعلیم وفلسفہ ویدانتی یا نو افلاطونی ہونے کے بجائے فی الحقیقت شرع وحقیقت اور طریقت ومعرفت ظاہر و باطن اور علم وعشق اور وجدان کے عارفانہ واردات کی رمز شناسی کو عطیۂ فطرت سمجھتی ہے اور ان کے یہاں خدا اور فطرت، ذات اور عین ذات کے طور پر ہیں۔

عبیداللہ سندھی نے 'شاہ ولی اللہ دہلوی اور ان کا فلسفہ' میں حضرت خواجہ باقی باللہ نقشبندی کو فکری طور پر ابن عربی کا پیشرو کہا ہے۔ شاہ عبدالعزیز نے 'فتاویٰ عزیزیہ' میں وحدت الوجود کے بارے میں جو فتویٰ دیا ہے اس کے مطابق توحید وجود، غیر شرعی نہیں ہے۔[9]

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اقبال پیرِ رومی، ابن عربی، عطار اور سنائی کی متابعت کے بعد وحدت الوجودی نہیں ہیں، تو کیا ہیں؟ آیا 'وحدت الوجود' کی اصطلاح میں اسلامی کا لاحقہ لگا کر ہم مطمئن ہو سکتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ خلط مبحث ہی کی ایک صورت ہے چونکہ ابن عربی اور مولانا رومی فلسفۂ یونان اور ہند سے مرعوب ہوئے بغیر بھی ایک مخصوص رنگ کے وحدت الوجودی تھے اور یہ خیال کہ وہ وجودی نہیں تھے ان کے وحدت الوجود کو اسلامی تصور کر کے حل کر لیا گیا ہے۔ شاید یہ حکمتِ عملی دانستہ خلفشار کے رویے کو بے اثر کرنے کے لیے اختیار کی گئی ہو۔

حواشی

1) شیخ محمد اکرام: رودِ کوثر (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ 1987ء) ص 574

2) امام عبدالوہاب شعرانی، 'انوار القدسیہ فی آداب العبودیہ' (کراچی: صفیہ اکیڈمی، س۔ن) ص ۱۴۶

3) حاجی محمد معین الدین (مترجم)، 'قصیدہ شیخ فریدالدین عطار' (کانپور: فہیم کالج، س۔ن)

4) 'مسئلہ تقدیر' (لاہور: ادارۂ اسلامیات، ۱۹۷۸ء) ص ۲۸

5) ایضاً، ص ۱۵۸

6) صفوۃ الرحمٰن، 'مسئلہ وحدت الوجود کی تحقیق' (حیدرآباد دکن، ۱۳۸۰ھ) ص ص ۹۲۔۹۳

7) 'مکتوبات گیسودراز'، جلد ششم مجلس انتظامی گلبرگہ، منقول از صفوۃ الرحمٰن، بحوالۂ سابقہ، ص ۹۶

8) سید حامد علی، 'ہندومت اور توحید'، ادارہ شہادت حق بحوالہ ثناء الحق صدیقی، 'تصوف کی حقیقت' (کراچی: ادارۂ دانش وحکمت، ۱۹۸۳ء) ص ص ۷۶۔۷۷

9) محمد بشیر مخفی القادری، 'یادگار مخفی مقالات مخفی' (کراچی، س۔ن) ص ۵

اقبال اور وحدت الوجود

بشیر احمد ڈار

اس مسئلے پر بحث کرنے کے دو طریقے ہیں، ایک خالص فلسفیانہ اور دوسرا دینی۔ اس مضمون میں میرا نقطہ نگاہ دینی ہوگا یعنی میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے فلسفیانہ دلائل اور مختلف فلاسفہ کے اقوال تو ضرور پیش کروں گا لیکن مسئلہ کے مالہ وما علیہ پر بحث کرتے ہوئے بنیادی دلیل دینی ہوگی۔

ہمارے ہاں ایک بات عام رواج پا گئی ہے کہ ہر شاعر اور مفکر کو وحدت الوجود کا علمبردار قرار دے لیتے ہیں۔ عراقی ہو یا سنائی، رومی ہو یا سعدی سبھی کے ہاں ہم کھینچ تان کر ایسے اشعار کی مثالیں پیش کر دیتے ہیں جن سے وحدت الوجودی تصورات واضح ہوتے معلوم ہوتے ہیں۔ جہاں کسی نے کہہ دیا کہ اس دنیا کی ہر شے میں خدا کا جلوہ نظر آتا ہے، ہم نے فوراً فیصلہ صادر کر دیا ہے کہ دیکھئے یہ وحدت الوجودی ہے۔ ان غلط نتائج کے زیر اثر ہمارے ذہنوں میں کئی ایک غلط تصورات قائم ہو چکے ہیں۔

اس سلسلے میں دوسری بات شخصیت پرستی کی طرف ہمارا مبالغہ آمیز رجحان ہے۔ ہم نے فیصلہ کر رکھا ہے کہ فلاں فلاں شخص سے غلطی سرزد نہیں ہوسکتی۔ اس رجحان نے بدقسمتی سے ہمارے ہاں تحقیق کے تمام دروازے بند کر رکھے ہیں اور جو کوئی سچی بات کہنے کی کوشش کرے، اسے تنقید کا نشانہ بنا دیا جاتا ہے۔

وحدت الوجود کے سلسلے میں جناب ابن عربی کو اس نظریے کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ ہمارے اسلاف میں سے بعض نے اس کے خلاف قلم اٹھایا تو دوسری طرف بعض دوسرے لوگوں نے اس کی تعریف میں زمین و آسمان کے قلابے ملانے شروع کر دیئے۔ کہتے ہیں کہ جناب شیخ مجددؒ نے ان کی مقبولیت کا سرٹیفکیٹ دیا ہے، لیکن کیا کسی شخص کا انفرادی کشف ہمارے لئے حجت بن سکتا ہے؟ حجت تو صرف خدا کا کلام اور رسول برحقؐ کے الفاظ اور اعمال ہیں۔ ان کے سوا کسی شخص کا قول حجت قاطع نہیں پھر اگر جناب ابن عربی کی عظمت کا دارومدار ان کے تفکری کارنامے ہیں تو فارابی، ابن سینا، فخر الدین رازی اور ابن رشد کا کام فکری لحاظ سے کسی سے کیا کم ہے کہ ہم

ان کی عظمت کے تو منکر ہوں لیکن اگر بالکل وہی رجحانات حضرت ابن عربی میں پائے جائیں تو ان کی عظمت کسی طرح متاثر نہ ہو، یہ جانبداری نہیں تو پھر اور کیا ہے؟ چونکہ ہمارے ہاں ایک شخص کو صحیح یا غلط بلند رتبہ سمجھ لیا گیا ہے۔ اس لئے اس کی عظمت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، خواہ اس کی تصنیفات قرآن حکیم کی تعلیم کے منافی ہی کیوں نہ ہوں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جس طرح مثلاً ابن سینا کے فکر نے مسلمان مفکرین اور فلاسفہ کو متاثر کیا ہے، اسی طرح ابن عربی کے فکر نے بے شمار مسلمان مفکرین پر اثر ڈالا ہے اور اس اثر کا طول و عرض کافی گہرا ہے لیکن یہ جو عام طور پر کہا جاتا ہے کہ وحدت وجود ہمارے اکثر شعراء خاص طور پر فارسی شعراء میں ملتا ہے تو اس پر ابھی تحقیق کی ضرورت ہے، اس لئے کہ جو تصورات ان شعراء میں ملتے ہیں وہ ضروری نہیں کہ وحدت الوجود کے زیر اثر پیدا ہوئے ہوں۔

اس ژولیدہ فکری کا ایک شاہکار ملاحظہ ہو۔ فرانسیسی مستشرق لوئی ماسینیوں، حسین بن منصور حلاج کے فکر کا متخصص ہے اور کوئی اس کے نتائج کی صحت سے انکاری نہیں۔ اس نے ایک مقالہ ''قوس زندگی منصور حلاج'' کے نام سے لکھا جس کے فارسی ترجمے کا اردو ترجمہ جناب صابر آفاقی نے تھوڑا عرصہ ہوا شائع کیا۔ اس رسالے میں جناب ماسینیوں آخر میں فرماتے ہیں کہ ''اسی بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ از روئے وحدت الشہود منزل پر پہنچ گئے۔''[1]

اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ حلاج وحدت الوجود کی بجائے وحدت الشہود کا علمبردار تھا۔ اب ذرا اسی رسالے کے پیش لفظ کی یہ عبارت ذرا غور سے پڑھئے کہ ''مشہور صوفی اور وحدت الوجود کے مبلغ حلاج کی زندگی اور عقائد پر یہ پہلا رسالہ ہے۔''[2] پھر صفحہ 6 پر فرماتے ہیں کہ ''یہ بات مسلم ہے کہ حلاج نظریہ وحدت الوجود کا مفسر اور مبلغ تھا'' یعنی صاحب رسالہ ماسینیوں تو کہہ رہے ہیں کہ حلاج وحدت الوجود کا نہیں بلکہ وحدت الشہود کا علمبردار تھا اور اس کے مترجم پیش لفظ میں مصنف کے مؤلف کی تردید کر رہے ہیں۔

ماسینیوں نے حسین بن منصور حلاج کے نعرہ انا الحق کی تشریح کرتے ہوئے واضح طور پر بتایا ہے کہ یہ وحدت الوجود کا مظہر نہیں۔ حلاج کسی طرح بھی وحدت الوجود کا حامی نہ تھا بلکہ یہ تو ابن عربی اور ان کے متبعین تھے جنہوں نے نعرے کی وحدت الوجودی تعبیر پیش کی۔

ماسینیوں نے حلاج کی کتاب ''الطواسین'' (مع تشریحات از شطحیات روزبہان بقلی) شائع کی اور اس کے ساتھ ایک تفصیلی بحث شامل کی۔ اس بحث کا مکمل انگریزی ترجمہ، اقبال ریویو، اپریل اور اکتوبر 1965ء کے دو پرچوں میں شائع ہو چکا ہے۔ اس میں ماسینیوں نے انا الحق کی وہ تشریح پیش کی ہے جو حضرت عبدالقادر جیلانی رحمتہ اللہ علیہ نے پیش کی تھی۔ یہاں اس کا اردو خلاصہ پیش کرتا ہوں۔ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ ایک عارف کی عقل جسم سے نکل کر آسمانوں کی طرف پرواز کر گئی۔ وہ ایک باز تھا جس کی آنکھوں پر ''خلق الانسان ضعیفا'' (قرآن

حکیم 32:4) کا پردہ پڑا ہوا تھا۔ وہ آسمانوں میں کسی ایسی شے کو نہ پا سکا جس کا وہ شکار کرتا لیکن اچانک اسے اپنا شکار ''رایت ربی'' (میں نے اپنے رب کو دیکھا) کی شکل میں نظر آیا۔ اس کی آنکھیں چندھیا گئیں، جب مطلوبہ قول ''فاینما تولوافثم وجه الله'' (قرآن حکیم 109:2) سنا۔ اس کے بعد وہ باز زمین پر واپس آیا اور اپنے ساتھ وہ خزانہ بھی لے آیا۔ اس نے اپنی عقل کی آنکھ سے بار بار دیکھا۔ اسے اس دنیا میں سوائے اپنے محبوب کے کچھ نظر نہ آیا۔ اس کا دل خوشی سے لبریز ہو گیا اور وہ پکار اٹھا، انا الحق اور اس طرح اپنے دل کے سکر کا اظہار کیا۔ یہ گانا بنی آدم کے لئے مناسب نہ تھا اور اس نے اپنی موت کو آواز دی.....''[3]

غزالی نے بھی انا الحق کا یہی مفہوم لیا ہے۔ کہتے ہیں کہ عارف نور خداوند میں اس طرح ڈوب جاتا ہے کہ وہ چندھیا کر انا الحق کہہ اٹھتا ہے۔[4] یہ تمام حقیقت جس کا واضح اظہار حضرت عبدالقادر جیلانیؒ کے بیان میں پایا جاتا ہے، محض ایک تجرباتی کیفیت کا اظہار ہے۔ جب صوفیاء اپنی قلبی کیفیات میں مشاہدہ ذات سے دوچار ہوتے ہیں تو اس مشاہدے کے زیر اثر انہیں ہر جگہ خدا کی ذات ہی نظر آتی ہے اور خود اپنی ذات کا احساس بھی فنا ہو جاتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں انسان اپنے تجربے کی بنیاد لا موجود الا اللہ پکار اٹھتا ہے اور پھر اسے ہر طرف اپنے محبوب کا جلوہ نظر آتا ہے۔

شیخ مجدد نے اس تجرباتی پہلو کا بڑا عمدہ نفسیاتی تجزیہ کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ایک گروہ وہ ہے جو محبت قلبی کے باعث مقام قلب پر پہنچ جاتا ہے۔ اس منزل پر محبوب کی محبت ان کے دل پر اتنی حاوی ہو جاتی ہے کہ محبوب کے سوا وہ کسی کا وجود تسلیم ہی نہیں کرتے۔[5]

وحدت الوجود کا یہی تجرباتی پہلو[6] ہے جسے وحدت الشہود کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اسی بنا پر ماسینیوں نے حلاج کے نعرہ انا الحق کی تعبیر کرتے ہوئے اسے وحدت الشہود کا نمائندہ قرار دیا۔ وہ کہتا ہے کہ حلاج خدا کی ماورائیت کو کلی طور پر تسلیم کرتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس نگاہ میں وہ انسانوں سے دور بھی نہیں یعنی اس کا نظریہ خدا ماورائی بھی ہے اور سریانی بھی۔[7]

جہاں تک وحدت الوجودؒ کے فلسفیانہ پہلو کا تعلق ہے، اس کے متعلق مختصراً عرض ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ موجود صرف ایک ہے، خواہ ہم اسے مادہ کہہ لیں جیسا کہ وحدت الوجود کے مغربی مفکرین کہتے ہیں یا اسے خدا کہہ لیں جیسا کہ ابن عربی اور اس کے پیروؤں کا خیال ہے۔ اگرچہ لفظ ''خدا'' جب وحدت الوجود کے حامی اسے استعمال کرتے ہیں تو ان کے نزدیک وہ توحیدی خدا مراد نہیں جو قرآن حکیم میں ہم سے باتیں کرتا نظر آتا ہے، وحدت وجود کا خدا اس کائنات سے ماوراء کوئی ذات نہیں۔ وہ تو یہی کائنات ہی ہے۔ خدا اور یہ کائنات ایک دوسرے کا عین ہیں۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ انسان کائنات اور خدا کے باہمی تعلق کا مسئلہ خاصا پیچیدہ ہے۔ اس کے متعلق

مختلف نظریات قائم کیے گئے ہیں اور عقلاً ان سب پر اعتراضات وارد ہوتے ہیں اور ہو سکتے ہیں تو پھر وحدت الوجود ہی کو کیوں قابل اعتراض تصور کریں۔

یہ حقیقت ہے کہ یہ مسئلہ بنیادی طور پر عقل کی دسترس سے باہر ہے، چنانچہ مولانا روم کا مشہور شعر ہے:

ہست رب الناس را با جان ناس — اتصالے بے تکیف بے قیاس

لیکن جیسا کہ میں نے شروع میں ذکر کیا تھا، وحدت الوجود کو پرکھنے کے لئے ہمارے سامنے الہامی مذاہب موجود ہیں۔ اسلام نے ان سوالوں کا کچھ جواب دیا ہے۔ اس کے مطابق وحدت الوجود اس سے کسی طرح بھی مطالقت نہیں رکھتا ہے بلکہ اگر دونوں کے عقائد کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے تو جس طرح مارکس کی جدلی مادیت اسلام کے علی الرغم ایک علیحدہ نظام فکر پیش کرتی ہے، اسی طرح وحدت الوجود کا نظریہ زندگی اسلام کے نظریہ زندگی سے بالکل متضاد ہے۔

مثلاً ہر توحیدی دین کے مطابق خدا اس کائنات کا خالق ہے اور انسان اس کی مخلوق ہے۔ ایک خاص وقت خدا نے عدم سے اس کائنات کو پیدا کیا۔ وحدت وجود کے مطابق یہ کائنات اسی طرح ازلی اور ابدی ہے جس طرح خود خدا کی ذات ہے، اس لئے کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو مختلف روپ ہیں۔ انسان اور خدا میں معبود اور عابد کا تعلق نہیں اس لئے عبادت کا تصور دو علیحدہ اور منفرد وجودوں کا تقاضا کرتا ہے اور تمیز لایعنی ہے۔ وجود من حیث الوجود خیر محض ہے اس لئے شر کا کوئی وجود نہیں۔ اگر خیر و شر کی تفریق بے معنی ہے تو جنت و دوزخ کا تصور، سزا اور جزا کا مفہوم بھی بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔

اس کلی تضاد کا اندازہ مندرجہ ذیل قطعہ سے کیا جا سکتا ہے۔ عین القضاۃ ہمدانی کہتے ہیں:

اے پسر لا الہ الا اللہ — خود ز شرک خفی است آئنہ دار
چیست شرک جلی؟ رسول اللہ — خویشتن را ازیں دو شرک برآر

شاہ ولی اللہ نے "انفاس العارفین" میں اپنے بزرگ شیخ ابوالرضا کے حالات و افادات کے سلسلے میں یہ قطعہ نقل کیا ہے اور پھر اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"لا الہ الا اللہ لا معبود غیر اللہ ست و لابد معبود را عابدمی باید وایں مقتضی اثنین ست است کہ اصل شرک باشد و خفاء او ازاں است کہ عابد و عبادت مذکور نیست، و معنی محمد رسول اللہ آنست کہ خدائے تعالیٰ آنحضرت را بہ خلق فرستادہ است و بے شک مضاف غیر مضاف الیہ باشد وایں شرک جلی است۔[8]"

یعنی عبادت کا مفہوم عابد اور معبود دو مختلف وجودوں کا تقاضا کرتا ہے، اس لئے شرک ہوا، اسی لئے جب ہم آنحضرت کا ذکر کرتے ہیں تو گویا ان کی ذات خدا کی ذات سے علیحدہ ہوئی۔ خدا نے آپ پر وحی فرمائی، تو یہی شرک جلی ہے۔

اس مثال سے توحید اور وحدت الوجود کے تضاد کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ اقبال نے اپنے ایک خط میں لکھا تھا کہ ''فصوص'' (الحکم) میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں۔ [9] ''فصوص الحکم'' وہ کتاب ہے جس میں حضرت ابن عربی نے اپنے فلسفہ وحدت الوجود کو اپنے پورے مضمرات کے ساتھ پیش کیا ہے، جگہ جگہ قرآن حکیم کی آیات کی وہ وہ تاویلیں کی ہیں کہ انسان پریشان ہو جاتا ہے۔

بعض محققین نے کوشش کی ہے کہ اقبال کی تحریروں سے یہ ثابت کیا جائے کہ اس کا تصور خدا خالص سریانی ہے۔ ایک صاحب فرماتے ہیں کہ خود اپنی منطق کے دباؤ میں آ کر وہ اسی نقطہ نگاہ کو بیان کرتے ہیں۔ اس کا تفصیلی جواب تو ابھی عرض کرتا ہوں، لیکن منطقی دباؤ کے متعلق عرض یہ ہے کہ اقبال نے خود واضح طور پر بیان کیا ہے کہ اگر زندگی کا مطالعہ خالص عقلی طریقے سے کیا جائے تو اس کا نتیجہ سریان یا وحدت وجود ہوگا۔ [10] یعنی منطقی طور پر سریان ہی ثابت ہوتا ہے اور اس لئے جب ہم کہتے ہیں کہ حضرت شیخ اکبر نے ''فصوص'' میں خالص فلسفیانہ طریق کار اختیار کیا ہے تو اس میں کوئی مبالغہ نہیں۔ متصوفانہ لبادہ تو محض ایک ظاہری شکل ہے حقیقت میں وہ کتاب ایک خالص فلسفی کا عظیم تخلیقی کارنامہ ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس کا اسلام جیسے توحیدی مذہب سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔

ہر توحیدی مذہب جب ان مسائل کا ذکر کرتا ہے تو وہ عقل و منطق کے تقاضوں سے صرف نظر کرتے ہوئے یہی کہتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کی ذات اس کائنات سے ماوراء ایک فرد کی حیثیت سے موجود ہے اور پھر اس کائنات میں جاری و ساری بھی ہے۔ قرآن حکیم کی چند آیات سے اس ذات کا سریانی تصور ظاہر ہوتا ہے۔

جس طرف بھی تم رخ کرو گے اسی طرف اللہ کا چہرہ پاؤ گے۔ (115:2)

میں ان سے قریب ہوں۔ (24:8)

اللہ انسان اور اس کے درمیان آتا ہے۔ (14:8)

ہم اس کی رگ گردن سے بھی زیادہ قریب ہیں۔ (16:50)

وہی اول ہے، وہی آخر ہے، وہی ظاہر ہے، وہی باطن۔ (3:5)

جب ہم اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ خدا علیم و بصیر ہے تو لامحالہ اس کا اس کائنات میں سریان کسی نہ کسی حیثیت میں تسلیم کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ جہاں دو افراد جمع ہوں، وہاں تیسرا خدا ہے، جہاں تین افراد جمع ہوں گے وہاں چوتھا خدا ہوگا۔ پھر خدا حاضر و ناظر بھی ہے اس کا تقاضا ہے کہ وہ دنیا میں جاری و ساری ہے، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ قرآن مجید کا خدا ایک علیحدہ شخصیت کا حامل ہے۔ وہ اسماء حسنیٰ سے متصف ہے، وہ اپنے بندوں سے کلام کرتا ہے، اور اپنے بندوں کی ہدایت کے لئے اس دنیا میں پیغمبر بھیجتا رہا جن پر وہ وحی نازل کرتا ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ توحیدی مذاہب کا خدا ماورائی بھی ہے اور سریانی بھی۔ اب اس کی روشنی

میں، ہم اقبال کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں زیادہ تر شہادت ان کی تشکیل جدید سے پیش کی جائے گی۔

دوسرے لیکچر کے آخری حصے میں وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ حقیقت کے مطالعہ کا تصور ایک ماورائی وجود کی حیثیت سے ہی کیا جا سکتا ہے جس کے لئے انہوں نے خودی برتر کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اس سے پہلے جب 1920ء میں ''اسرار خودی'' کا انگریزی ترجمہ شائع ہوا تو اس کی تمہید کے طور پر اقبال نے ایک مختصر سا مضمون لکھ بھیجا تھا۔ اس میں فرماتے ہیں کہ ساری حیات انفرادی ہے۔ حیات کلی کوئی حقیقت نہیں۔ خود خدا ایک فرد ہے، وہ بے مثال فرد ہے۔[11]

لیکچر دوم میں فرماتے ہیں:

''تجرباتی واقعات کی جامع فلسفیانہ تنقید سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک تخلیقی حیات ہے...... اگر ہم اس حیات کو لفظ خودی یا ایغو سے متصف کرتے ہیں تو اس کا مقصد یہ نہیں کہ ہم نے خدا کو انسان کی صورت میں متشکل کیا بلکہ یوں کہیے کہ یہ تجرباتی حقیقت ہے کہ حیات محض بے صورت مائع نہیں بلکہ وحدت کا ایک مجتمع اصول ہے..... فکر انسانی جب حیات کی اصلیت کا مطالعہ کرتی ہے تو اس عمل سے حیات کی اصل حقیقت حجاب میں آ جاتی ہے، فکر اس حیات کو صرف ایسی قوت کی شکل میں تصور کر سکتا ہے جو سب اشیاء میں جاری و ساری ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر زندگی کا مطالعہ خالص عقلی طریقے سے کیا جائے تو اس کا نتیجہ سریان یا وحدت وجود ہوگا، لیکن حیات کے حقیقی پہلو کا علم ہمیں داخلی طور پر حاصل ہوتا ہے۔ ہمیں وجدان کے ذریعے معلوم ہوتا ہے کہ حیات ایک مرکزیت پیدا کرنے والا ایغو یا انا ہے۔ یہی وہ علم ہے (خواہ اسے کتنا ہی نامکمل سمجھا جائے) جو حقیقت مطلقہ کی صحیح ماہیت کا بلاواسطہ اظہار ہے۔ چنانچہ تجربات کے کلی حقائق سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ حقیقت مطلقہ روحانی ہے اور اسے بطور ایک ایغو یا انا کے سمجھنا چاہئے۔''[12]

تشکیل جدید کے تیسرے باب میں اقبال تصور خدا پر بحث کرتے ہوئے شروع میں اس حقیقت کا اعادہ کرتے ہیں کہ حقیقت مطلقہ کو ہم نے چند وجوہ سے ''انا'' یا ایغو کے نام سے متصف کیا ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم نے اس انائے مطلق کی فردانیت کو واضح کرنے کے لئے اسے اللہ کا نام دیا جو اسم ذات ہے اور اس کی مزید توضیح سورہ اخلاص میں یوں کی ہے: کہو، وہ اللہ ہے، یکتا ہے، ہر شے پر اسی کا انحصار ہے، نہ اس کی کوئی اولاد اور نہ وہ کسی کی اولاد، کوئی اس کا ہمسر نہیں۔

فرماتے ہیں کہ برگساں نے انفرادیت کے مکمل تصور پر بحث کرتے ہوئے اس بات کا اظہار کیا ہے کہ مکمل فرد صرف وہی کہا جا سکتا ہے جو توالد و تناسل کے ذریعے اپنا دشمن پیدا نہ کرتا ہو، اس معیار کے مطابق جب

قرآن حکیم اللہ کی ذات سے توالد و تناسل کی صفت خارج کرتا ہے تو برگساں کے اسی اصول کے مطابق وہ اللہ کی کامل انفرادیت کو واضح کرنا چاہتا ہے۔[13]

خدا کو ایک انفرادی حیثیت دینا، اسے ''انا'' کہہ کر پکارنا، اس کی ماورائیت کا اقرار ہے۔

خدا کی فردانیت کاملہ کی مزید تشریح کے لئے اقبال نے قرآنی آیت نور کا حوالہ دیا ہے: اللہ آسمانوں اور زمینوں کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق میں چراغ رکھا ہوا ہو، چراغ ایک فانوس میں ہو، فانوس کا حال یہ ہو کہ جیسے موتی کی طرح چمکتا ہوا تارا۔ (25:24)

اقبال فرماتے ہیں کہ قدیم مذہبی ادب میں عام طور پر خدا کے سریانی تصور کے لئے لفظ نور مستعمل رہا ہے اور وحدت الوجود کے حامیوں نے اس صفت سے اس کی سریانیت کا استنباط کیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس آیت کے ابتدائی الفاظ سے یہی مترشح ہوتا ہے، لیکن جب ہم اس تشبیہ کی تفصیلات کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس سے خدا کی سریانیت کی نفی ہوتی ہے اور اس کے انفرادی وجود کی طرف رہنمائی ملتی ہے۔ یہ نور ایک خاص جگہ میں مرکوز ہے، جو ایک مخصوص قسم کی ہے اور پھر اس نور کو ایک فرد، تارے کی مانند بتایا گیا ہے۔

پھر فرماتے ہیں کہ جدید سائنس کی رو سے روشنی کی رفتار یکساں ہے، خواہ مشاہدہ کرنے والا کسی بھی رفتاری ماحول میں ہو۔ اس حرکی کائنات میں نور مطلقیت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ پس جدید علم کی روشنی میں خدا کے ساتھ نور کے انتساب سے اس کی ماورائیت اور مطلق ہونے کا تصور پیدا ہوتا ہے نہ کہ ہر جگہ موجود ہونے کا جس سے سریانی نقطہ نگاہ کی تائید ہوتی ہے۔[14]

وحدت الوجود کے نظریے کے مطابق انسانی زندگی کا انجام عام طور پر یوں بیان کیا جاتا ہے کہ قطرہ سمندر میں گم ہو گیا چونکہ وجود ایک ہے، اس لئے کسی دوسرے وجود کا امکان ہی نہیں، لیکن اقبال نے اس عقیدے کے برعکس یہ نقطہ نگاہ پیش کیا ہے کہ وہ ہستی جو خدا سے بہت قریب پہنچ جاتی ہے، وہی مکمل فرد ہے۔ اس کا یہ مفہوم نہیں کہ وہ اس ذات میں گم ہو جاتا ہے، اس کے برعکس خدا کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔[15]

''گلشن راز جدید'' میں سوال نمبر 4 کے جواب میں فرماتے ہیں:

بہ بحرش گم شدن انجام ما نیست
اگر او را تو در گیری فنا نیست
خودی اندر خودی گنجد محال است
خودی را عین خود بودن کمال است

تشکیل جدید میں انسانی خودی کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم کی رو سے انسانی خودی کی محدود انفرادیت کوئی نقص نہیں۔ اس کے بعد وہ قرآن کی مندرجہ ذیل آیتوں کو نقل کرتے ہیں:

زمین اور آسمان کے اندر جو بھی ہیں، سب اس کے حضور بندوں کی حیثیت سے پیش ہونے والے ہیں۔ سب پر وہ محیط ہے اور اس نے ان کو شمار کر رکھا ہے۔ سب قیامت کے روز فرداً فرداً اس کے سامنے حاضر ہوں گے۔(19:95-96)

اقبال کہتے ہیں کہ اس آیت کی عبارت خاص توجہ اور غور وخوض کا مطالبہ کرتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت کے دن محدود خودی اپنی ناقابل تحلیل انفرادیت کے ساتھ اس لامحدود خودی کے سامنے حاضر ہوگی تاکہ وہ اپنے گذشتہ کارناموں کے نتائج کو خود دیکھ سکے اور اپنے مستقبل کا اندازہ کر سکے۔ اس کے بعد اقبال قرآن حکیم کی ایک اور آیت نقل کرتے ہیں: ہر انسان کا شگون ہم نے اس کے اپنے گلے میں لٹکا رکھا ہے اور قیامت کے روز ہم ایک نوشتہ اس کے لئے نکالیں گے جسے وہ کھلی کتاب کی طرح پائے گا..... پڑھ اپنا نامہ اعمال، آج اپنا حساب لگانے کے لئے تو خود ہی کافی ہے (17:14)

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ انسان کا انجام کچھ ہی کیوں نہ ہو، اس کی انفرادیت اور علیحدہ وجود کسی طرح بھی ختم نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ جس دن صور پھونکا جائے گا اور تمام وہ لوگ جو آسمانوں میں ہوں گے اور زمین میں ہوں گے، بے ہوش ہو کر گر پڑیں گے، سوائے ان کے جنہیں اللہ چاہے گا (قرآن حکیم 39:68) اس استثنیٰ سے مراد وہ اشخاص ہیں جن کی خودی اپنی تکمیل کی حدوں کو چھو چکی ہوگی حتیٰ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت میں جب وہ اس جامع انائے مطلق کے حضور کھڑے ہوں گے تو مکمل طور پر اپنے حواس قائم رکھے ہوں گے چنانچہ اسی حالت من وتو کو قرآن حکیم نے یوں بیان کیا ہے۔ مازاغ البصر و ما طغیٰ (17:73) نگاہ نہ چوندھیائی اور نہ حد سے زیادہ متجاوز ہوئی۔ اسلام میں انسانیت کا یہی بلند ترین مقام ہے، اس کو ایک فارسی شاعر نے خوب ادا کیا ہے:

موسیٰ ز ہوش رفت بہ یک جلوہ صفات
تو عین ذات می نگری در تبسمی [16]

اس کے بعد اقبال فرماتے ہیں کہ ایسی کیفیت وحدت الوجود کے نظریے کے مطابق ممکن ہی نہیں۔ یہ کس طرح ممکن ہے کہ محدود خودی لامحدود خودی سے علیحدہ اپنا وجود قائم رکھ سکے؟ اقبال نے اس کا جواب لامحدودیت کے مختلف مفاہیم پر بحث کرتے ہوئے دیا ہے کہ محدود خودی لامحدود خودی سے متمیز تو رہ سکتی ہے، لیکن اس سے کٹ کر نہیں رہ سکتی۔ [17]

اس تمام بحث سے یہ حقیقت نمایاں کرنا تھی کہ اقبال نے وحدت الوجود کے نظریے کے بالکل برعکس، قرآن حکیم کی روشنی میں انسان کی انفرادی خودی اور انائے مطلق کی ماورائیت اور ان کے باہمی تعلق کو توحیدی نقطہ نگاہ سے بیان کیا ہے۔ جتنے اقتباسات میں نے پیش کئے ہیں، ان سبھی میں اقبال نے واضح الفاظ میں وحدت وجود کے نظریے کو رد کر دیا ہے۔

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ جس طرح توحیدی مذاہب میں خدا کو ماورائی کے ساتھ ساتھ سریانی بھی پیش کیا گیا ہے (جس کی مثالیں میں نے قرآن حکیم سے پیش کی ہیں) اسی طرح اقبال کے ہاں اس ماورائیت کے ساتھ سریانیت بھی موجود ہے جس کی مثالیں ان لیکچروں میں بکھری پڑی ہیں۔ وحدت وجود کے حامیوں کی طرف سے جواز کے حوالے تو اکثر دیئے جاتے ہیں، لیکن جہاں وحدت وجود کے خلاف واضح طور پر بیان موجود ہیں ان کو بالکل نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ یہ طریقہ انصاف کے منافی ہے اور کسی خفیہ اور لاشعوری گھٹن کی نشاندہی کرتا نظر آتا ہے۔

اسلامیہ کالج لاہور کے رسالہ ''کریسنٹ'' میں اقبال کا ایک مضمون شائع ہوا تھا جس میں اس انائے مطلق کا تعلق ایک طرف کائنات سے اور دوسری طرف انسانی خودی سے بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

کائنات اور انائے مطلق کا تعلق وہ نہیں جو انسانوں سے ہے۔ انائے مطلق کے لئے تو یہ کائنات اس کی ذات کا ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے۔ ہمارے لئے وہ ایک آزاد اور نہ ہم سے خارج میں علیحدہ وجود رکھتی ہے، کیا انسانی خودی بھی ذات الٰہیہ کا ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے یا کچھ زیادہ پائیدار ہستی کا حامل ہے۔ خودی کی فطرت مائع اور خود مرکزیت سے متصف ہے۔ تو کیا انائے مطلق اور انسانی خودی کا آپس میں کچھ ایسا رشتہ ہے کہ وہ ایک دوسرے سے خارج میں موجود ہیں۔ ایک انگریز فلسفی پرنگل پیٹی سن (Pringle Pettison) نے اس بات پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ انگریزی زبان میں صرف ایک ہی لفظ ہے..... تخلیق..... جس سے انائے مطلق کا تعلق ان دونوں کائنات اور انسان سے ظاہر کیا جاتا ہے، لیکن عربی زبان میں ان مختلف تعلقات کو ظاہر کرنے کے لئے دو مختلف الفاظ استعمال ہوتے ہیں، خلق اور اس خلق سے مادی کائنات کا خدا سے تعلق ظاہر کیا جاتا ہے اور جب امر استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد انائے مطلق اور انسانی خودی کا باہمی تعلق ہوتا ہے۔ ہم اس مشکل مسئلے کو حل کرنے کے لئے یوں کہہ سکتے ہیں کہ امر کا تعلق خدا سے ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ خلق کا، امر خدا سے متمیز تو ضرور ہے لیکن اس سے منقطع نہیں۔ عقلی طور پر اس کو سمجھنا اور بیان کرنا مشکل ہے جیسا کہ رومی نے کہا ہے:

اتصالے بے تکیف بے قیاس
ہست رب الناس را با جان ناس

اس مضمون کے مندرجہ بالا اقتباس سے اقبال کے فکر میں ماورائی اور سریانی تصورات واضح ہو جاتے ہیں۔

وحدت الوجود کے حامیوں کے ترکش میں ابھی ایک اور تیر بھی موجود ہے اور یہ تیر ہے مولانا جلال الدین رومی جو بقول ان کے وحدت وجودی تھے اور اس کے باوجود اقبال ان کو اپنا مرشد تسلیم کرتے ہیں۔ اس دلیل کی بنیاد پر وہ یہ دعویٰ پیش کرتے ہیں کہ اقبال نے ابن عربی کو رد اس لئے نہیں کیا کہ وہ وحدت وجودی تھے بلکہ

اس لئے کیا ہے کہ انہوں نے قرآن حکیم کو تاویل اور باطنی رمز کا تختہ مشق بنایا۔[18]

اصل مقدمہ ہے کہ کیا مولانا روم وحدت الوجودی تھے؟ اس کی تائید وہ مولانا شبلی مرحوم کی شہادت سے مہیا کرتے ہیں۔ مولانا شبلی مرحوم نے "سوانح مولانا روم" میں لکھا ہے کہ مولانا رومی وحدت وجود کے قائل ہیں، ان کے نزدیک تمام عالم اس ہستی مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں۔ اس بنا پر صرف ایک ذات موجود ہے اور تعدد جو ہمیں محسوس ہوتا ہے محض اعتباری ہے[19] چنانچہ فرماتے ہیں:

بحر وحدانست جفت و زوج نیست گوہر و ماہیش غیر موج نیست
نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ لیک با احول چہ گویم ہیچ ہیچ
چونک جفت احولا نیم اے شمن لازم آید مشرکانہ دم زدن
آں یکی زاں سوی وصفت و حال جز دوئی ناید بمیدان مقال

(دفتر ششم 2030 و مابعد)

یعنی بحر وحدت ہی اصل ہے، گوہر اور مچھلی مختلف اشیاء جو اس بحر میں موجود ہیں وہ حقیقت میں اسی بحر کی موجیں ہیں۔ اسی بحر میں شرک کا گزر نہیں۔ اگرچہ بھینگا کچھ ہی کہے چونکہ دنیا کی اکثریت بھینگوں پر مشتمل ہے اس لئے گفتگو کے دوران مشرکانہ ہی بات کرنی پڑتی ہے۔ وہ ایک ہی ہے وصف وصفات سے ماوراء اگرچہ گفتگو میں دوئی کے بغیر گزارا نہیں۔

ان اشعار کو مولانا روم کی مثنوی کے سیاق وسباق میں رکھ کر ہی صحیح فیصلہ کیا جا سکتا ہے جہاں تک میرا خیال ہے یہ وحدت الوجود کے تجربی پہلو کی طرف اشارہ ہے، یعنی اس کیفیت قلبی کا اظہار ہے جہاں غلبہ عشق کے زیر اثر انسان کو ہر طرف خدا کا چہرہ ہی نظر آتا ہے اور اس وحدت حقیقت کے مقابل کسی دوسرے وجود کا احساس ہی نہیں ہوتا جس طرف بھی تم رخ کرو گے، اسی طرف اللہ کا چہرہ پاؤ گے (115:2) یہی حقیقت ہے جس کا اظہار قرآن حکیم کی اس آیت میں کیا گیا ہے۔[20]

رومی کے ہاں اس ذات والاصفات کے مقابل دوسری اشیاء کے وجود کی نفی کی بجائے اثبات اکثر پایا جاتا ہے۔ جب وہ انسان اور خدا کے باہمی تعلق کا ذکر کرتے ہیں تو ایسی تمثیلیں بیان کرتے ہیں جن سے اس غیریت کی موجودگی کا پورا احساس ہوتا ہے۔ چنانچہ دفتر سوم، اشعار 3660 و مابعد کی تشریح کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم مرحوم فرماتے ہیں:

> "ان کا (یعنی رومی کا) اصل مسلک وحدت شہودی معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے تمام مظاہر ومخلوقات میں ذات واحد کی واحدانیت موجود ہے لیکن خالق اور مخلوق کا فرق موہوم نہیں...... جس شخص نے اپنی مرضی کو مطلقاً خدا کی مرضی میں ختم کر دیا

ہے، اس کی انفرادیت خدا کے سامنے ہیچ سہی لیکن موجود تو ہے۔ وہ آگ میں پڑے ہوئے لوہے کی مثال دے کر کہتے ہیں کہ وہ آگ کے اکثر صفات اخذ کر لیتا ہے لیکن پھر بھی اس کی آہنیت مطلقاً سوخت نہیں ہوتی۔"[21]

"حکمت رومی" میں خلیفہ صاحب مولانا شبلی مرحوم کے خیالات نقل کرنے سے پہلے یہ فقرہ بطور تمہید لکھتے ہیں کہ "مولانا شبلی جو نہ صوفی ہیں اور نہ حکیم"[22] اور پھر جبر وقدر پر بحث کرتے ہوئے مولانا رومی کے نقطہ نگاہ کی وضاحت کرتے ہیں کہ وہ انسانی اختیار کے پُر جوش مبلغ تھے اور پھر کہتے ہیں کہ:

"پورے وثوق کے ساتھ اخلاقی زندگی میں اختیار کا قائل ان معنوں میں وحدت وجود کا قائل نہیں ہو سکتا کہ ہر نوعیت کا وجود، وجود الٰہی اور وجود واحد ہے۔"[23]

پھر مولانا روم کے چند اشعار پر بحث کرتے ہوئے:

رنگ آہن محو رنگ آتش است
ز آتشے می بودہ و آہن وش است

فرماتے ہیں کہ:

"وجودی اور شہودی تنازع میں مولانا کی اس مثال سے واضح ہوتا ہے کہ وہ وحدت وجود کے مقابے میں وحدت شہود کی طرف زیادہ مائل ہیں۔"[24]

اب اس سلسلے میں خود اقبال کا موقف اقبال کی زبانی سنئے۔ اپنے ایک مضمون "سرّ اسرار خودی" میں جو "اسرار خودی" پر اعتراضات کے جواب میں لکھا گیا، خواجہ حسن نظامی مرحوم کے اعتراضات پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

"حضرت میں نے مولانا جلال الدین رومی رحمتہ اللہ علیہ کی مثنوی کو بیداری میں پڑھا ہے اور بار بار پڑھا ہے۔ آپ نے شاید اسے سکر کی حالت میں پڑھا ہے کہ اس میں آپ کو وحدت الوجود نظر آتا ہے۔ مولوی اشرف علی صاحب تھانوی سے پوچھئے وہ اس کی تفسیر کس طرح کرتے ہیں، میں اس بارے میں انہی کا مقلد ہوں۔"[25]

اقبال کے اپنے اس بیان کے بعد محققین کا یہ دعویٰ کہ اقبال ابن عربی کے وحدت وجودی نظریے کے خلاف نہیں تھے، اس لئے کہ وہ مولانائے روم کو اپنا پیر ومرشد تسلیم کرتے ہیں حالانکہ وہ وحدت وجودی تھے۔ ایک لغو دعویٰ بن کر رہ جاتا ہے۔

اس سلسلے میں آخری دلیل میں ڈاکٹر نکلسن کے حوالے سے پیش کروں گا۔ ڈاکٹر نکلسن، غزالی اور رومی

کا تقابل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی وحدت الوجودی نہ تھا۔ مجھے اس کا احساس ہے کہ رومی کے متعلق ایسا بیان ان لوگوں کے لئے موجب حیرت ہوگا جنہوں نے دیوان شمس تبریز کے چند اشعار پڑھے ہیں، جہاں وہ اپنی ذات اور ذات خداوندی کی وحدت کا تذکرہ کچھ اس انداز میں کرتے ہیں کہ بظاہر وحدت الوجودی نظر آتے ہیں اور خود میں بھی ان کو ایسے ہی اشعار کی بنا پر وحدت وجودی سمجھا کرتا تھا جب تصوف کے متعلق میرا مطالعہ گہرا نہ تھا جیسا کہ میں نے ابن الفارض کے معاملے میں دیکھا ہے، سالک جب اپنے آپ کو ذات خداوندی میں مدغم دیکھتا ہے تو کچھ ایسے وحدت وجودی تصورات اس کی زبان سے رواں ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ رومی کہتا ہے:

ہم و زو عیاراں منم، ہم رنج بیماراں منم
ہم ابر و ہم باراں منم، درباغہا باریدہ ام

یہ خیالات ضروری نہیں کہ ایسے شخص کی زبان پر جاری ہوں جو وحدت وجود (کے فلسفیانہ نظریہ) پر ایمان رکھتا ہو.....

حلاج، غزالی، ابن الفارض، اور جلال الدین رومی کا تصوف زیادہ تر شہودی ہے۔ چند مثالیں یہ ہیں: دنیا سے نفرت اور خدا سے محبت ذات کی فنا اور خدا میں بقا، تخلقوا باخلاق اللہ ان جذبات کا مقصود وہ ذات نہیں جو صفات سے بالکل عاری ہے بلکہ ایسی ذات ہے جو تمام وجود، تمام اعمال، تمام مادہ اور تمام قوتوں پر حاوی ہے، وہ ساری بھی ہے اور کلی طور پر ماورا بھی.....

یہی رومی ہے جو پکار اٹھتا ہے:

من از عالم ترا تنہا گزیدم روا داری کہ من غمگیں نشینم
دل من چوں قلم اندر کیف تست زتست ار شادمانم ور حزینم [26]

رومی کے وحدت الوجودی نہ ہونے کے متعلق میں نے کافی سے زیادہ شہادتیں مہیا کر دی ہیں اب جس کا دل نہ مانے اسے اختیار ہے کہ اپنے عقیدے پر رہے۔

اس سے پہلے حلاج کے متعلق بھی میں نے مستند روایات نقل کر دی ہیں کہ وہ وحدت الوجودی نہیں تھا۔ خود اقبال نے تشکیل جدید میں کہا ہے حلاج کے معاصرین اور پھر متاخرین نے اس کے نعرہ انا الحق کی وحدت الوجودی تعبیر کی ہے جو بالکل غلط ہے۔[27]

خلاصہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اقبال وحدت الوجود کے خلاف تھے۔ اگر انہوں نے مولانا روم اور حلاج کی تعریف کی ہے اور ان سے استفادہ کیا ہے تو یہ کسی طرح بھی دلیل نہیں بن سکتی کہ چونکہ یہ بزرگ وحدت الوجودی تھے، اس لئے اقبال وحدت الوجودی تھا حالانکہ جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے یہ دونوں بزرگ

وحدت وجودی کسی طرح بھی نہیں تھے۔

حواشی

1- پبلشرز العارف، گنج بخش روڈ، لاہور، 1294 ہجری، 1974ء صفحہ 100

2- ایضاً صفحہ 5۔

3- اقبال ریویو، اکتوبر 1970ء صفحہ 38، 39۔

4- ایضاً صفحہ 38۔

5- مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب 291۔ یہ محض خلاصہ ہے ان تمام مباحث کا جنہیں شیخ مجدد نے بڑے عالمی انداز میں پیش کیا ہے۔

6- اقبال نے اپنے ایک مضمون ''اسرار خودی اور تصوف'' میں ایک جگہ لکھا ہے ''بعض اس طرح کہ وحدت الوجود ایک حقیقت نفس الامری ہے اور بعض اس طرح کہ یہ محض ایک کیفیت قلبی یا مقام کا نام ہے۔'' میں نے انہی دو مختلف حالتوں کا نام تجربی وحدت الوجود اور فلسفیانہ وحدت الوجود رکھا ہے۔

7- کتاب الطواسین کے مباحث، اقبال ریویو، اپریل 1970ء صفحہ 44۔

8- انفاس العارفین، فارسی، مطبع مجتبائی، 1335ھ، 1917ء صفحہ 102۔

8- اقبال نامہ، حصہ اول 44۔

10- دیکھئے تشکیل جدید (انگریزی) صفحہ 61۔

11- دیکھئے انگریزی ترجمہ اسرار خودی کا دیباچہ ص 17 (xvii) تشکیل جدید، ص 60-61

12- ایضاً ص 62-63۔

13- ایضاً

14- تشکیل جدید، صفحہ 63، 64۔

15- اسرار خودی کے انگریزی ترجمے میں اقبال کا دیباچہ، صفحہ xix۔ اس کی تائید میں اقبال نے رومی کی مثنوی سے ایک شعر کا حوالہ بھی دیا ہے۔

16- زبور عجم صفحہ 222۔

17- تمام بحث تشکیل جدید کے صفحات 117، 118 پر پھیلی ہوئی ہے۔ میں نے اس کو اختصاراً بیان کیا ہے۔

18- جناب شیخ اکبر کے ہاں قرآن حکیم کی رمزی تاویلات کو (جن کو تحریفات کہنا زیادہ مناسب ہوگا) درحقیقت ان کے عقیدہ وحدت الوجود کا لازمی عنصر سمجھنا چاہیے، یہ کوئی علیحدہ وجود نہیں رکھتیں۔ وحدت الوجود کے نظریہ زندگی کو اسلامی ثابت کرنے کے لئے ہی تو انہیں قرآن حکیم کی واضح آیات کی تحریف کرنے کی جرأت ہوئی۔ گویا نظریہ وحدت الوجود ایک بنیاد ہے، جس کو مضبوط بنانے کے لئے یہ تاویلات کی گئیں اور اقبال وحدت الوجود کے اتنے ہی خلاف تھے جتنے ان تاویلات کے۔

19- سوانح مولانا روم (مجلس ترقی ادب، طبع اول) صفحہ 237، 238۔ مولانا شبلی نے جو اشعار نقل کئے تھے، ہم نے ان کی وہ صورت

نقل کی ہے جو نکلسن کے ایڈیشن میں ہے۔

20- اسی سلسلے میں مثنوی رومی، دفتر دوم اشعار 104 و مابعد بھی دیکھئے۔

21- خلیفہ عبدالحکیم مرحوم، تشبیہات رومی، 1959ء صفحہ 407۔ اس کی تائید میں وہ مثنوی سے دفتر سوم کے اشعار 2670 و مابعد نقل کرتے ہیں۔

22- حکمت رومی، 1955ء صفحہ 104۔

23- ایضاً صفحہ 166۔

24- ایضاً صفحہ 123۔

25- مقالات اقبال از سید معینی، صفحہ 180۔

26- دیکھئے ڈاکٹر نکلسن کی انگریزی کتاب ''تصوف میں تصورِ ذات'' لاہور، 1901ء صفحہ 71، 74۔

27- تشکیل جدید، صفحہ 96۔ اس کے لئے دیکھئے عفیفی کی انگریزی کتاب، محی الدین ابن عربی کا متصوفانہ فلسفہ، پہلا ایڈیشن صفحہ 13، 15۔

علامہ اقبال اور وحدت الوجود

حافظ عباداللہ فاروقی

اس سے پیشتر کہ علامہ اقبال کے وجودی یا غیر وجودی ہونے پر کوئی قطعی رائے قائم کی جائے، مناسب ہوگا کہ نظریہ وحدت الوجود جس کی عموماً قرآنی تعبیر پیش کی جاتی ہے، توضیح کردی جائے۔ یہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ علامہ نے اپنے ایک مکتوب محررہ 9 مارچ 1916ء بنام شاہ سلیمان پھلواروی میں اس امر کی پوری وضاحت کردی تھی کہ وہ حقیقی تصوف کے مخالف نہیں ہیں، لیکن جہاں تک نظریہ وحدت الوجود کا تعلق ہے وہ اس مسئلے کو قرآنی مسئلہ ماننے کے لئے تیار نہیں۔ البتہ ان کے نزدیک اس مسئلے پر فلسفہ کے دائرے میں گفتگو کی جاسکتی ہے، حاصل یہ کہ علامہ کے نزدیک مسئلہ وحدت الوجود نہ تو قرآنی مسئلہ ہے اور نہ اسلامی تصوف کا جزو ہے۔ شاہ سلیمان پھلواروی بھی یہ اخذ کرنے پر مجبور ہیں کہ وحدت الوجود نام ہے کشفی یا وجدانی کیفیت کا۔

قیام یورپ کے دوران میں (یعنی 1905ء تا 1908ء) علامہ اس مسئلے کی تحقیق میں مصروف رہے۔ اس زمانے میں انہوں نے جو خط ٹرینٹی کالج کیمبرج سے خواجہ حسن نظامی کو لکھا اور ان کی وساطت سے جو سوالات شاہ سلیمان پھلواروی سے دریافت فرمائے، ان سے صاف ظاہر ہے کہ علامہ اس زمانے میں بھی نظریہ وحدت الوجود کو قرآنی نظریہ تصور نہیں کرتے تھے۔ خط کی چند سطور ملاحظہ ہوں۔

> ”اگر قاری صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدت الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے تو وہ کون سی آیات پیش کرسکتے ہیں؟ اور ان کی کیا تفسیر کرتے ہیں؟ کیا وہ ثابت کرسکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کو تصوف سے کیا تعلق ہے؟ کیا حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی؟ غرض کہ اس امر کا جواب معقولی اور منقولی اور تاریخی طور پر مفصل چاہتا ہوں۔ میرے پاس کچھ ذخیرہ اس کے متعلق موجود ہے مگر آپ

اور قاری صاحب سے استصواب ضروری ہے۔''

جب علامہ واپس وطن میں آئے تو انہوں نے اس نظریے کو غیر اسلامی جان کر اس کی شدید مخالفت کی۔ ان کا مکتوب بنام شاہ سلیمان پھلواروی محررہ 9 مارچ 1916ء شاہد ہے کہ وہ اس تصور کو غیر اسلامی سمجھ کر اس سے گریزاں ہیں۔ خط کی عبارت حسب ذیل ہے:

''دیباچے کی بحث ایک علیحدہ بحث ہے اور وحدت الوجود کا مسئلہ اس میں ضمناً آ گیا ہے۔ اس مسئلے کے متعلق جو کچھ میرا خیال ہے وہ میں نے پہلے خط میں عرض کر دیا تھا۔ فارسی شعرا نے جو تعبیر اس مسئلے کی ہے اور جو نتائج اس سے پیدا ہوئے ہیں ان پر مجھے سخت اعتراض ہے۔ یہ تعبیر مجھے نہ صرف عقائد اسلامیہ کے مخالف معلوم ہوتی ہے بلکہ عام اخلاقی اعتبار سے بھی اقوام اسلامیہ کے لئے مضر ہے۔ یہی تصوف عوام کا ہے اور شیخ علی حزیں نے بھی اس کو مد نظر رکھ کر کہا تھا کہ ''تصوف برائے شعر گفتن خوب است۔''

ابتدا میں علامہ نے بھی نظریہ وحدت الوجود کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا، لیکن بتدریج ان کے خیالات میں تبدیلی واقع ہوتی گئی اور انہوں نے بہت جلد یہ محسوس کر لیا کہ یہ موضوع فلسفہ یا شاعری کا موضوع تو ہو سکتا ہے لیکن حقائق قرآنیہ میں اس کی قطعی طور پر کوئی گنجائش نہیں۔ چنانچہ اس نظریے کے خلاف جو ردعمل ہوا وہ ''اسرار خودی'' کی صورت میں ہمارے سامنے ہے۔ علامہ کے نزدیک صحیح تصوف وہی ہے جو انہوں نے ''اسرار و رموز'' میں پیش کیا۔ اس کے برعکس حضرات صوفیا، مسئلہ وحدت الوجود کو خالص قرآنی سمجھتے رہے۔

وحدت الوجود اور تصوف

اس مسئلے کی جو صوفیا نے تعبیر کی ہے وہ یہ ہے کہ وجود حقیقی ایک ہے اور وہ اللہ ہے۔ ماسوی اللہ کا وجود اعتباری ہے۔ ذات حق اپنی صفت تفرد ذاتی سے ازل میں موصوف تھی اور ابد میں بھی اسی طرح موصوف رہے گی کیونکہ اس کی ذات میں تغیر و تبدل محال ہے فھو الان کما کان و کما کان الان۔ لہٰذا وجود حقیقی اللہ ہی کو سزا وار ہے اور کوئی شے ماسوی اللہ موجود بہ وجود حقیقی نہیں ہے۔ مرتبہ صفات میں اس ذات واجب الوجود کی تجلیات کا جو ظہور ہو رہا ہے اس کے تفرد ذاتی کے ہرگز منافی نہیں۔ مولانا جامیؒ فرماتے ہیں:

مجموعہ کون را بقانون سبق　　کردیم تصفح ورقاً بعد ورق
حقا کہ نہ دیدیم و نخواندیم درو　　جز ذات حق و شیون ذات مطلق

آیہ کریمہ الا انہ بکل شیئی محیط وجودی تصورات کے قرآنی ثبوت کے لئے دی جاتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ذات حق واجب الوجود اپنے ماسویٰ کو یعنی ہر چیز کو احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ بظاہر محیط اور محاط ہر دو الگ وجود ہیں لیکن فی الواقع محیط یعنی ذات حق ہی حقیقی وجود ہے اور محاط یعنی ماسویٰ اللہ وجود حقیقی سے محروم ہے، اس کا وجود اعتباری ہے، جیسا کہ آیت شریف میں بتایا گیا ہے کہ شیئی ھالیک الا وجھہ یعنی حق کے سوا ہر شے فی حد ذاتہ معدوم ہے اور جو موجود نظر آتا ہے اس کا وجود وہمی اور اعتباری ہے اور ہر شے ذات واجب کا مظہر یا عکس ہے۔ چنانچہ آیہ کریمہ ھو الا ول والاخر والظاھر و الباطن و ھو بکل شیئی علیم بھی وحدت الوجود کی مشیت ہے یعنی وہ ذات اللہ جل شانہ اول ہے اور وہی آخر ہے وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے۔ یہ کائنات بہ اعتبار وجود واجب الوجود کے عکوس اور ظلال ہیں، ورنہ تمام عالم فی حد ذاتہ نفس الامر میں معدوم ہے۔ اشیا کا تعلق وجود حقیقی سے بھی ہے اور عدم سے بھی ہے۔ پہلی حیثیت سے وہ شر و ظلمت سے پاک ہیں کیونکہ وجود خیر محض ہے اور شر عدم محض ہے۔ دوسری حیثیت سے وہ صفات ذمیمہ سے متصف ہیں۔ مولانا جامی فرماتے ہیں۔

ہر جا کہ وجود سیر کردہ است ایدل — میداں یقین کہ محض خیر است ایدل
ہر شر زعدم بود عدم غیر وجود — پس شر مقتضائے غیر است ایدل

صوفیاء کرام آیات ذیل سے حق تعالیٰ کا غیر مستحق ہونا ثابت کرتے ہیں جس سے لازماً وحدت الوجود کا اثبات ہوتا ہے۔ 1۔و نحن اقرب الیہ من حبل الورید، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں انسان کی شاہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہوں۔ 2۔اللہ نور السمٰوات و الارض، اللہ زمین و آسمان کا نور ہے لہٰذا غیر متشخص ہے۔

صوفیا کے نزدیک خارجی مظاہر گویا شیشے ہیں، جن میں وجود حقیقی کا جلوہ نظر آ رہا ہے یا عکوس ہیں جن میں آفتاب وحدت چمک رہا ہے۔

آفتابے در ہزاراں آبگینہ تافتہ — پس برنگ ہر یکے تاب عیاں انداختہ
اختلافے نیست لیکن رنگہائے مختلف — اختلافے درمیان این و آں انداختہ

(جامی)

اقبال اور تصوف

ان تصریحات کے بعد جب ہم علامہ کے تصوف [1] کی طرف آتے ہیں تو وہ متذکرہ بالا نظریات کا رد کرتے ہیں اور آیات مذکورہ کی صحیح تعبیرات سے آشنا کرتے نظر آتے ہیں۔ ان کے نزدیک حقیقت غیر متشخص نہیں بلکہ متشخص ہے۔ وجود حقیقی کے ساتھ وہ نہ صرف عظمت آدم بلکہ حقیقت آدم کے بھی قائل ہیں۔

ایک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں

باقی ہے نمود سیمیائی

اللہ کا شاہ رگ سے قریب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خودی اور خدا میں بہ اعتبار وجود کوئی فرق نہیں۔ فرق ہے تو صرف ذات کے اعتبار سے ہے۔ خودی، نور اور وجود ایک ہی شے ہیں کیونکہ نور اور وجود کی تعریف ایک ہی ہے یعنی ظاہر بنفسہ اور مظہر لغیرہ۔ اس لئے ماہیت کے اعتبار سے انائے صغیر اور انائے کبیر میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں نور خودی یا نور وجود سے متصف ہیں۔

اس طرح نور علامہ کے نزدیک غیر مشخص نہیں بلکہ مشخص حقیقت ہے۔ نور سے مراد اس کی مطابقت یا تفرد ذاتی ہے۔ چونکہ وہ ہمہ گیر مشخص نور کی طرح کائنات میں سرایت نہیں کرتا اس لئے یہ کہنا بھی درست نہیں کہ کائنات جو ظلمت کی وجہ سے معدوم تھی، نور حقیقی کی بدولت موجود ہوگئی ہے۔ شیخ الاشراق و دیگر صوفیا نے نور کی جو دو قسمیں بتائی ہیں یعنی (الف) نور مجرد جو وریٰ الوریٰ ہے اور (ب) ظلماتی نور یعنی وہ نور جو ظلمت یا ماسویٰ سے ملا ہوا ہے۔ علامہ اس کو بھی قبول نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک کائنات کی ماہیت ظلماتی نہیں بلکہ نورانی ہے اور یہ نور خودی کا نور ہے۔ فرماتے ہیں

اے امینے از امانت بے خبر غم مخور اندر ضمیر خود نگر
روزھا روشن زغوغائے حیات نے ازاں نورے کہ بینی در جہات
نور صبح از آفتاب داغدار نور جاں پاک از غبار روزگار
نور جاں بے جادہ ہا اندر سفر از شعاع مہر و مہ سیار تر

ان اشعار میں علامہ اس حقیقت کو بے نقاب کرتے ہیں کہ کائنات نور خودی سے منور ہے۔ یہ نور خودی کی نمود سے ظاہر ہوتا ہے اور خودی کی نمود حرکت و عمل و تسخیر کائنات کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے۔ حقیقت کا عرفان بھی اسی طرح سے حاصل ہو سکتا ہے۔

''مرد حق از خودی بیند خدا را'' کا مفہوم بھی یہی ہے۔ جب انسان اپنے ماحول سے نبرد آزما ہو کر اثبات نفس کرتا ہے تو اس کا نور وجود ترقی پذیر اور افزوں تر ہوتا جاتا ہے۔ اس لئے علامہ فرماتے ہیں:

قال را بگزار و باب حال زن
نور حق بر ظلمت اعمال زن

نور خودی کے اس طرح بڑھنے اور ترقی کرنے کو محبت سے تعبیر کرتے ہیں:

نقطہ نورے کہ نام او خودی است زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می شود پائندہ تر زندہ تر سوزندہ تر تابندہ تر

حاصل یہ ہے کہ نور خودی نور حقیقی کا جزو نہیں جیسا کہ وجودی حضرات کا خیال ہے بلکہ یہ نور مخلوق ہے اور

مسلسل جدوجہد اور کش مکش سے معرض وجود میں آیا ہے۔ اس طرح آیت کریمہ اللہ نور السمٰوات والارض علامہ کے نزدیک وحدت الوجود کی مثبت نہیں جیسا کہ خطبات میں فرماتے ہیں:

"No doubt the opening sentence of the verse gives the impression of an escape from individualistic to conception of God. But when we follow the metaphor of light in the rest of the verse it gives just the opposite impersssion. The development of metaphor is meant rather to include suggestion of a formless cosmic element by centralized by encasement in a glass likened unto a well-defined star."

یہ تصورات قدیم صوفیا کے ہاں ملتے ہیں مگر علامہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے منظم اور مربوط صورت میں ان کو پیش کیا۔

مثلاً:

مقصود ز جملہ آفرینش مائیم   در جسم خرد جوہر بینش مائیم
ایں دائرہ جہاں چو انگشتری است   بے ہیچ شکے نقش نگینش مائیم

شیخ سعدی حقیقت آدم کے یوں ترجمان ہیں:

تگا پوئے حرم تا کے خیال از طمع بیروں کن
کہ محرم گرشوی ذاتت حقائق را حرم گردد

ان تصریحات کے بعد ذیل میں علامہ کے افکار کا تاریخ وار جائزہ پیش کیا جاتا ہے تا کہ ان کے مؤقف کی صحیح ترجمانی ہو سکے۔

اقبال اور ان کے وجودی پیش رو

علامہ کے 1905ء تک کے کلام پر نظر ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں ان کے سامنے وحدت الوجود کا کوئی متعین اور مستند نظریہ اپنی تفصیلوں اور عقلی توجیہوں کے ساتھ نہ تھا بلکہ ان منتشر معلومات پر مبنی تھا جو مختلف ماخذوں اور مکاتیب سے ماخوذ تھا۔ اس میں نہ ناقدانہ انتخاب ہے نہ عالمانہ ترتیب۔ اس دور میں اقبال زیادہ تر شنکر اچاریہ، فلاطینوس اور کسی حد تک شیخ اکبر سے متاثر نظر آتے ہیں۔ شنکر اچاریہ کا زمانہ آٹھویں

اور نویں صدی عیسوی کا ہے۔ 788ء تا 820ء بمطابق 205ھ اور ابن عربی کا سن پیدائش 560ھ بمطابق 1164ء اور سن وفات 648ھ بمطابق 1250ء ہے۔

ابن عربی کے افکار کا سرچشمہ قرآن مجید ہے۔ اس نے آیات قرآنی کو وحدت الوجود کے رنگ میں سمجھا۔ اس لئے اسے اس نظریے کا بانی تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح شنکر اچاریہ کو ہندی ارباب فکر میں نظریہ وحدت الوجود کا بانی تسلیم کرنا غلطی محض ہے، کیونکہ سوامی شنکر اچاریہ نے فلسفہ وحدت الوجود کو جو اپنشدوں میں غیر مربوط صورت میں تھا، ایک مربوط اور منظم صورت میں پیش کیا اور اہل ہند کو اس سے روشناس کیا۔

شنکراچاریہ

اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ فلسفہ ویدانت درحقیقت بدھ مذہب کا ردعمل ہے۔ جب بدھ نے خدا کا نہ اقرار کیا نہ انکار تو سوامی شنکر اچاریہ یہ دوسرا انتہا پسندانہ عقیدہ لے کر اٹھے اور تعلیم دی کہ بس خدا کا وجود ہے باقی سب کچھ معدوم ہے۔ نہ تو روح کا وجود ہے نہ دنیا کا ذاتی یا خارجی وجود ہے۔ ہم جو کائنات کو موجود کہتے ہیں فریب کھائے ہوئے ہیں۔ اگر ہم حقیقی معرفت حاصل کر لیں تو اس دنیا کا معدوم ہونا واضح ہو جائے گا۔ جب تک یہ معرفت حاصل نہ ہو اس وقت تک انسان اپنے آپ کو خدا کا غیر سمجھتا ہے، لیکن جب قطرہ سمندر میں مل جاتا ہے تو دوئی کا جھگڑا ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتا ہے۔ انسانی آتما یعنی خودی کی غایت یہ ہے کہ وہ برہما یعنی خدا میں شامل ہو کر برہما بن جائے۔

غرض فلسفہ ویدانت کی رو سے اساس صرف برہما ہے اور صورتیں اودیا یعنی جہالت کی پیداوار ہیں۔ برہما خالص حقیقت اور فہم (شعور) ہے۔ آخری حقیقت اس کو اس معنیٰ میں کہتے ہیں کہ وہ غیر متغیر ہے۔ عالم فریب نظر یا دھوکا ہے۔ یہ برہما کی تخلیق تو ہے مگر ناپاک اور بے شعور ہے۔ برہما خالص حقیقت ہے۔ یہ فہم ہے اور غیر متغیر ہے۔ شنکر کائنات کو تو غیر حقیقی مانتا ہے لیکن اس کے نزدیک انسان کا وجود شخصی بمقابلہ دیگر موجودات زیادہ معتبر اور حقیقت نما ہے۔ شنکر کہتا ہے کہ اپنشدوں کے ارشادات کے مطابق انسان کا وجود شخصی (خودی یا آتما) اصلاً پرماتما یعنی خدا ہے۔ ان کے نزدیک خودی عین وجود ہے۔ کثرت افراد کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنی جہالت کی وجہ سے اپنے وجود شخصی کو اپنے جسم، حواس ظاہری اور باطنی کے ہم معنی خیال کرنے لگتا ہے۔ انسان کا وجود شخصی فی نفسہٖ شعور ہے۔ اس کے برعکس اس کا ظاہری وجود جو حواس ظاہر و باطن پر مشتمل ہے اس کا غیر ہے۔

علامہ کے ابتدائی کلام سے یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ اس زمانہ میں فلسفہ ویدانت سے بے حد متاثر تھے۔ شاید اس لئے وہ اسے اسلامی نظریہ وحدت الوجود کے مسائل سمجھتے تھے۔ اس دور کی مشہور نظم ''شمع'' ہے۔ اس نظم

میں اس بات کا اظہار کیا گیا ہے کہ حقیقت اور واقعیت صرف ایک ہے اور غیر مشخص ہے جس میں خالق اور مخلوق، علت و معلول، کائنات اور سکون کا امتیاز نہیں۔ کائنات حقیقت فریب نظر کے سوا کچھ نہیں۔ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں، وہ ہمارے اپنے شعور اور آگہی کا ساختہ ہے۔ حقیقت میں 'من' 'تو' کا سوال ہی نہیں۔ یہ تفریق ہمیں اپنی جہالت کی وجہ سے نظر آتی ہے۔ جب انسان کو عرفان حقیقی حاصل ہو جاتا ہے تو یہ تفریق اور امتیاز بھی مٹ جاتا ہے۔ اگر شعور و آگہی فنا ہو جائیں تو تمام تعینات بھی مٹ جائیں۔ پھر وہی ازلی اور ابدی حقیقت ہوگی جس میں 'من' اور 'تو' کا امتیاز باقی نہ رہے گا۔ یہ مجہول الکنہ حقیقت جو وحدت صرف ہے بے چندگی اور اطلاق محض ہے اور ظہور کائنات کی علت ہے۔ اس کے تقاضائے نمود کے باعث تعینات اور امتیازات نمایاں ہو جاتے ہیں۔

جس طرح شنکر کائنات کو اپنی جزئیات اور تفاصیل کے ساتھ برہما کی مظہری صورت قرار دیتا ہے اقبال کے نزدیک بھی تعین و امتیاز کی اصل وجہ ہستی یا وجود ہی ہے۔ ہستی میں صید شعور و آگہی ہے اور اس کے باعث متعین وحدتیں ظہور پذیر ہوئی ہیں۔ ذات کا مرتبہ چوں کہ اطلاق وجود سے برتر اور شعور و آگہی سے ماوراء ہے۔ اس لئے وہ تکثر و تعداد سے منزہ ہے۔ یہ وجود کا پردہ ہی ہے جو سب کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے۔

یہی نہیں بلکہ اقبال سوامی شنکر اچاریہ کی عالم رنگ و بو کی کثرت کو محض فریب نظر خیال کرتے ہیں، جس کو شعور اور آگہی نے اپنے اظہار کے لئے گھڑ لیا ہے۔ ان کے نزدیک حقیقت ایک ہے، جس کی ماہیت شعور یا فہم ہے اس دور میں سوامی شنکر اچاریہ کی طرح اقبال کا بھی خیال ہے کہ حقیقت جو جدا جدا امتیازوں میں مقید ہو گئی ہے اس کے بے تعین اطلاق کے لئے ہستی کا فنا ہو جانا از بس ضروری ہے۔

علاوہ شنکر اچاریہ کے اقبال اس دور میں فلاطینوس سے بھی بے حد متاثر نظر آتے ہیں۔ وہ فلاطینوس کی طرح حسن کو حقیقت مطلقہ اور ایک لازوال شے تصور کرتے ہیں جو کائنات کے ذرہ ذرہ میں پنہاں ہے۔ مادہ حسین بالذات نہیں ہے۔ یہ اس وقت حسین ہوتا ہے جب حسن مطلق کے انوار سے منور ہو جائے۔

اس زمانہ میں اقبال خودی کی حقیقت سے ناآشنا معلوم ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ کو غیر شخص ہی قرار دیتے ہیں۔ خودی کا تصور جیسا کہ میکش اکبر آبادی فرماتے ہیں، بعد کی پیداوار ہے۔

> ''وحدت الوجود کا تصور امتیازات کا مخالف سمجھا گیا ہے، چنانچہ اس کے ماننے والوں نے عام طور پر خدا یا حقیقت اعلیٰ کے متحق ہونے سے انکار کیا ہے اور اس لئے اسے فلسفہ خودی کا مخالف سمجھا گیا ہے۔ ابتدا میں علامہ اقبال اس خیال سے متاثر ہوئے لیکن آخر میں انہوں نے تصوف کے زیر اثر انفرادیت اور مطلق ہی کو جمع کیا اور صراحت سے یہ تسلیم کر لیا کہ انائے مقید انائے مطلق ہی کا ظہور ہے۔''[2]

اقبال کے اس دور کے وجودی نظریات کا حاصل یہ ہے کہ تنہا ایک حقیقت ہے۔ یہ حقیقت مطلق ہے مقید نہیں۔ یہ مظہری وجود یا کثرت حقیقت مطلقہ کی خواہش ظہور کا جواب ہے۔ وہ شعور خالص جو خود ذات ہے مظہری صورت میں وحدت کو کثرت میں دیکھنے لگتا ہے، لیکن جس طرح مظہری ہستی باطل ہے اسی طرح شعور کی یہ گرفت بھی حقیقت کی گرفت نہیں۔ جب مظہری صورت نظر انداز ہو جاتی ہے تو خود کے شعور کا یہ غیر واقعی انداز بھی ختم ہو جاتا ہے۔ 'من' 'تو' کا سوال اٹھ جاتا ہے اور 'میں' ہی 'میں' رہ جاتا ہے۔

نہ صہبا ہوں نہ ساقی ہوں نہ مستی ہوں نہ پیمانہ
میں اس میخانہ ہستی میں ہر شے کی حقیقت ہوں

غرض شنکر اور اقبال کے نزدیک حقیقت اپنی ذات سے ازلاً وابداً یکساں ہے۔ وہ نہ صرف دوئی صور اور اشکال سے منزہ اور ماورا ہے بلکہ ہر قسم کی قیود اور تعینات سے برتر شعور محض ہے۔

اقبال کے ان تصورات میں اور مولانا روم کے نظریات میں ایک گونہ مماثلت وہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ دونوں کے نزدیک وجود حقیقی واجب ہے۔ واحد کے مختلف مظاہر اور گونا گوں اعیان ہیں جن کا اپنا کوئی مستقل وجود نہیں۔ وجود مستقل رکھتے ہوں تو تعدد وجود لازم آئے گا۔ یہ محال ہے۔ مولانا کے نزدیک موجودات وجود مطلق کے تعینات اور تشخصات ہیں جو ایک دوسرے سے مرتبہ ظہور میں مخالف وممتاز ہیں۔ موسیٰ وفرعون دونوں اپنی اپنی انفرادیتیں رکھتے ہیں مگر ان کی حقیقت یہ ہے کہ موسیٰ اور فرعون کی متضاد انفرادی بقا وجود مطلق کی متحدہ غیبت میں فنا ہے۔ اس کا اظہار یوں فرماتے ہیں۔

چوں کہ بے رنگی اسیر رنگ شد
موسیے، با موسیے، در جنگ شد

بے رنگی سے مراد وجود مطلق ہے اور رنگ سے وجود مطلق کے گونا گوں تعینات مراد ہیں۔ موسیٰ اور فرعون کی جنگ کو موسیٰ اور موسیٰ کی جنگ کہا گیا ہے جو انفرادی بقا کے تصور کو ساقط الاعتبار ظاہر کرتا ہے۔ بقائے انفرادیت بقا کے تصور کو ساقط الاعتبار ظاہر کرتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ وجود مطلق کے تعینات اور تشخصات خارجی آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں مگر یہ اختلاف جو مظاہر مختلفہ میں نمایاں ہے وہ دراصل وجود مطلق میں جمع ہے، اس لئے فرعون کو بھی موسیٰ کہا گیا ہے۔ سالک کا مقصود ان مظاہر مختلفہ سے نظر ہٹا کر جمع کا مشاہدہ کرنا ہے اور یہ مشاہدہ اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک سالک اس عالم رنگ و بو سے مقام بے رنگی یعنی مرتبہ اطلاق میں نہ پہنچے اور اس مرتبہ تک پہنچنا ممکن نہیں جب تک وہ اپنی انفرادیت کو کلیت حق میں فنا نہ کردے۔ مولانا کے متذکرہ بالا اشعار اور اقبال کا مندرجہ ذیل شعر ایک ہی حقیقت کے غماز ہیں:

محمود اپنے آپ کو سمجھا ایاز ہے

کیا غفلت آفریں یہ مئے خانہ ساز ہے

علامہ کے وجودی صورات کا پہلا دور 1910ء میں ختم ہوتا ہے، اس دور میں وہ حقیقت کو غیر مشخص اور کائنات کو فریب نظر سمجھتے رہے۔ ان کے یہ تصورات فلسفہ ویدانت کے بہت قریب تھے لیکن اسلامی نظریہ وحدت الوجود سے کوسوں دور رہے۔ اس دور میں علامہ نے جہاں وجود مطلق کا اقرار کیا وہاں وجود کائنات اورانسانی خودی کی نفی کی۔ اسلامی نظریہ وحدت الوجود میں نہ تو کائنات کو باطل سمجھا جاتا ہے اور نہ انائے انسانی کو۔ اسلامی نظریہ وحدت الوجود کے متعلق میکش اکبرآبادی لکھتے ہیں:[3]

> ''حقیقت یہ ہے کہ اسلامی وجودی وحدت الوجود کے ساتھ انسانی خودی اور خدا کی انفرادیت کے بھی قائل ہیں اور انفرادیت کو کلیت کی ضد نہیں سمجھتے۔ بظاہر یہ عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے، لیکن اسلامی مسلک کے تفصیلی مطالعہ سے اس بات کی تصدیق ہو جائے گی۔''

خود اسلامی صوفیوں میں اس موضوع پر کئی رائیں ہیں چنانچہ مجدد صاحب عالم کو وہم اور معدوم مانتے ہیں ان کے علاوہ بعض اسلامی صوفی اور ہندی فلسفیوں میں ایک گروہ ایرانی اہل فکر کی طرح عالم کو خدا کا سایہ اور ظل تسلیم کرتا ہے۔

صوفیائے اسلام کا سب سے بڑا گروہ جس میں شیخ محی الدین ابن عربی بھی شامل ہیں عالم کو فریب نظر یا معدوم نہیں مانتا بلکہ ان کے خیال میں عالم اور انسان عین حق یا مظہر حق ہیں اور یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ قرآن سے اس نظریے کی تائید ہوتی ہے۔ قرآن نے وضاحت سے کہا ہے کہ موجودات خارج اور ظاہر میں ہوں یا باطن میں، زمانی ہوں یا مکانی سب کی حقیقت اللہ ہے۔ **هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن۔**

بعض احادیث نبوی اور آیات قرآنی اس بات کی شاہد ہیں کہ حقیقت صرف حق تعالیٰ کی ہے۔ جو قائم بالذات ہے۔ بجز اس کے باقی تمام چیزیں باطل اور فانی ہیں، مثلاً حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے لبید کے قول ''الا كل شي ماخلا الله باطل'' پر مہر تصدیق ثبت کی اور فرمایا۔ سب سے سچی بات جو کسی شاعر نے کہی ہے وہ لبید کی یہ بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا ہر چیز باطل ہے۔[4] آیہ کریمہ **كل شي هالك الا وجهه** کا مطلب بھی یہی ہے۔ اس نظریہ کے برعکس اسلامی صوفیاء بالخصوص شیخ اکبر اگرچہ کائنات کی کوئی الگ حقیقت یا وجود تسلیم نہیں کرتے تاہم وہ مطابق آیہ کریمہ **ربنا ما خلقت هذا باطلا** اسے حقیقی قرار دیتے ہیں۔ نہ کوئی دھوکا ہے نہ کوئی التباس اور فریب۔ ذات باری سے بھی ممتاز اور اس کی کثرت باہم بھی ممتاز۔ ایک دوسرے سے الگ ہر شے خود ہی شے ہے۔ اس طرح وحدت الوجود کا نظریہ دو حصوں میں منقسم ہو کر رہ گیا (الف) پہلے نظریے کے مطابق وجود صرف واجب تعالیٰ کا ہے۔ اس کے بغیر ہر چیز باطل اور معرض فنا میں ہے۔ (ب) دوسرے نظریے کے مطابق جسے شیخ

اکبر نے پیش کیا اللہ تعالیٰ کی حقیقت کے ساتھ کائنات کی بھی حقیقت ہے اگر چہ اس کا کوئی الگ وجود نہیں اور نہ وہ عین حق ہے۔[5]

غرض شیخ اکبر وجود ممکنات کو معدوم محض نہیں مانتے۔ رہا یہ سوال کہ شیخ موجودات کو عین حق مانتے ہیں یا نہیں، علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ جو لوگ اسے عینیت کا قائل سمجھتے ہیں ان میں اقبال بھی شامل ہیں۔ اس کے برعکس امام عبدالوہاب شعرانی کا خیال ہے کہ شیخ اکبر کی ایسی عبارت جس سے عینیت کی بو آتی ہو وہ شیخ کی نہیں بلکہ الحاقی ہے۔[6] وہ ''یواقیت'' میں لکھتے ہیں کہ شیخ اکبر کی تصانیف میں بہت کچھ افترا ہو چکا ہے۔ انہیں عینیت کا قائل سمجھنا محض افترا ہے۔ ''درمختار'' میں بھی ہے کہ جو مسائل خلاف شرع ''فصوص الحکم'' میں درج ہیں وہ مسائل یہودیوں نے شیخ پر افترا کیے ہیں۔[7] حضرت پیر مہر علی گولڑوی فرماتے ہیں کہ اگر شیخ اکبر کو عینیت کا قائل بھی سمجھ لیا جائے تو ان کی عینیت کا مطلب یہ ہوگا کہ مطلق مقید کے وجود کا سبب ہے اور اس کے وجود سے اس کا قیام ہے۔[8] اقبال اس مخصوص نظریے سے قطع نظر ابن عربی کو عینیت کا قائل قرار دے کر نظریہ وحدت الوجود کا مبلغ سمجھتے ہیں۔ علامہ کی 1908ء اور 1910ء کی نظریں اسی تاثر کے تحت لکھی گئیں۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

نفی ہستی اک کرشمہ ہے دل آگاہ کا
لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا
کیا کہوں اندھوں سے میں اس شاہد مستور کی
دار کو سمجھے ہوئے ہیں جو سزا منصور کی

(سوامی رام تیرتھ)

اس دور میں اقبال کثرت کو محض آ گہی کا زائیدہ نہیں خیال کرتے اور نہ اصل ہستی کو پردہ مان کر اس کو اٹھا دینے کی فکر میں ہیں۔ وہ صرف اتنا چاہتے ہیں کہ کثرت میں جو وحدت پنہاں ہے اس کو پس انداز نہ کیا جائے اور حسن ازلی کا سب کو مظہر جان کر سب سے عملی دلچسپی لی جائے اور چیزوں میں اعتبار اور غیریت کی ناقابل شکست دیواریں نہ حائل کر لی جائیں کیونکہ ایک ہی حقیقت کے سب مختلف مظاہر ہیں اور ہر مظہر اپنا ایک مقام رکھتا ہے۔ ان مظاہر کے عقب میں جو حقیقت ہے وہ ان مظاہر کا وجود ہے۔

وحدت وجود کا یہ تصور اب محض شاعرانہ یا دیدانت فلسفہ پر مبنی نہیں رہا بلکہ ابن عربی عینیت کے قائل ہیں یعنی ان کے نزدیک مخلوقات کا وجود عین وجود خالق ہے، حقیقت کے اعتبار سے خالق اور مخلوق میں کوئی فرق نہیں۔ ابن عربی فرماتے ہیں کہ حقیقت انسان کی ذات کے اندر موجود ہے، وہ اپنے قول کی دلیل سبحان من خلق الاشیاء و ھو عینھا سے لاتے ہیں، یہی وہ نکتہ ہے جس پر شیخ اکبر اور سوامی شنکر کے درمیان زبردست اختلاف ہے۔ سوامی شنکر عالم اور انسانی خودی کو شبہ، مایا اور برہما سے الگ تصور کرتے ہیں۔ ابن عربی اور ان کے متبعین عالم

اور انسانی خودی کو عین حق اور ظہور حق سمجھتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ سری شنکر کا نظریہ نفی خودی اور ترک عمل تک پہنچتا ہے کیونکہ جب عالم دھوکا اور مجموعہ شر ہے تو اس دھوکے سے نجات حاصل کرنا اصلی نجات اور اس التباس وجود کا فنا ہو جانا ہی آخری منزل قرار دی گئی ہے۔[9]

اسی تصور کے تحت بعض کے نزدیک ابن عربی فنائے ذات کے نہیں بلکہ وہم غیرت کی فنا کے قائل ہیں۔ میکش اس نکتہ کی صراحت مندرجہ ذیل سطور میں پیش کرتے ہیں۔[10]

''ہمیں سمجھ لینا چاہئے کہ وجودیوں کے مسلک میں بدھ ازم اور ویدانت کی طرح فنا مقصود اعلیٰ اور آخری منزل نہیں ہے بلکہ آخری منزل بقا ہے اور اسے حاصل کرنے کے لئے فنا کو ضروری سمجھا گیا ہے۔ اس کے علاوہ خاص بات یہ ہے کہ اس نقطہ نظر میں فنا کے معنی نروان کی طرح حقیقی یا واقعی فنا کے نہیں بلکہ محض تبدیلی خیال یا تصحیح خیال کے ہیں۔ یعنی ایک شخص جہاں تک اپنے آپ کو غیر حق سمجھتا ہے اس کے علم و یقین کو فنا کر کے یہ یقین کر لیا جاتا ہے کہ وہ غیر حق نہیں ہے۔
بدھ مت اور ویدانت میں عالم اور احساس خودی کو خیال اور نظر کا دھوکہ سمجھا جاتا ہے اور دھوکے کو دور کرنے کے لئے فنائے محض ضروری سمجھی جاتی ہے، لیکن وجودی مسلک میں صرف وہم غیریت کو فنا کیا جاتا ہے۔ نہ ہی ہستی کو، کیونکہ ہستی حق ہے اور نا قابل فنا ہے، اس وہم غیریت کی فنا کو فنا فی اللہ اور احساس حقیقت کو بقا باللہ کہتے ہیں۔''

علم کا موجود اور فقر کا موجود اور
اشہد ان لا الہ اشہد ان لا الہ

یہ کہنا شاید غلط نہ ہوگا کہ ابن عربی کے اس تصور نے اقبال کو خودی یا اثبات نفس کا تصور دیا۔ انہیں نظریہ وحدت الوجود کو ترک کرنا پڑا۔

وحدت وجود کی مخالفت کا دور

وحدت وجود کی مخالفت کے اسباب

اقبال جب یورپ سے واپس آئے تو انہیں مسلمانوں کی پستی کا شدید احساس تھا۔ انہوں نے قرآن

حکیم پر غور و تدبر شروع کیا اور نتیجے کے طور پر عقیدہ وحدت وجود کو مسلمانوں کے زوال کا سبب قرار دیا۔ سلف نے دینی بنیادوں پر نظریہ وحدت الوجود کی مخالفت کی تھی چنانچہ امام ابن تیمیہ نے ایک مستقل رسالہ ''فی ابطال وحدت الوجود'' لکھ کر اس نظریے کے علمبرداروں کو کافر قرار دیا۔ ابن قیم، ذہبی اور محمد بن عبدالوہاب نے بھی انہیں کافر سمجھا۔ حسین منصور کو پھانسی دی گئی۔ شیخ شہاب الدین سہروردی کو صلاح الدین ایوبی کے حکم سے قتل کیا گیا۔ البقائی نے ابن عربی کی تردید میں کتابیں لکھ کر انہیں کافر ثابت کیا۔ وجہ یہ تھی کہ یہ نظریہ قرآن کی بنیادی تعلیم کے خلاف تھا۔ قرآن میں انسان اور کائنات کی تخلیق کا بار بار ذکر آیا ہے۔ اگر مخلوق کے وجود سے انکار کر دیا جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدا نے کسے پیدا کیا۔ اگر مغائرت کا انکار کر کے عینیت ثابت کی جائے تو عبادت کا مفہوم ہی ختم ہو جاتا ہے۔ علامہ اقبال نے جب اس نظریے کی مخالفت کی تو ان کے پیش نظر دینی اور دنیاوی فسادات تھے جو اس نظریے کی وجہ سے پیدا ہوئے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ وحدت الوجود کے اثرات انسانی طبیعت کو عمل کے بجائے سکون کی طرف راغب کرتے ہیں۔ انسان اپنے آپ کو مجبور اور بے بس سمجھنے لگتا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ جب وحدت الوجود کا عقیدہ عام ہو گیا تو پوری مسلم قوم جمود اور خانقاہیت اور تقدیر پرستی، ترک عمل، غلامی اور بالآخر تباہی کا شکار ہو گئی۔ ابن عربی 638ھ میں فوت ہوئے۔ ساتویں صدی کے مسلمان جمود کا شکار نہیں تھے۔ ساتویں اور آٹھویں صدی میں عقیدہ وحدت الوجود کے پھیلنے کی وجہ سے عالم اسلام میں بے شمار خانقاہیں قائم ہوئیں۔ ایرانی شعراء نے وجودی تصوف کو شاعری کا موضوع بنایا۔ اس طرح یہ عقیدہ دل و دماغ پر اثر انداز ہوا۔

1910ء سے 1922ء کے عرصے تک علامہ کے کلام میں وجودی تصوف کی کوئی جھلک نظر نہیں آتی۔ ''اسرار خودی'' اور ''رموز بے خودی'' اسی دور کی مثنویاں ہیں۔ اول الذکر 1915ء میں اور آخر الذکر 1917ء میں شائع ہوئی۔ 1914ء میں امرتسر میں شیخ احمد سرہندی کے مکتوبات بھی شائع ہو چکے تھے۔ ان مکتوبات میں وحدت الشہود پر زور دیا گیا۔ ان نظریات کا اثر اقبال پر بہت گہرا ہوا۔

اسرار خودی کا دور گویا وحدت الوجود کی مخالفت کا دور ہے۔ اس دور میں اقبال نے نہ صرف نظریہ وحدت الوجود کی مخالفت کی بلکہ بعض وجودی حضرات مثلاً مولانا روم اور منصور کے نظریات کی نئی توجیہ پیش کر کے انہیں دائرہ وجودیت سے باہر لانے کی کوشش کی۔ ذیل کے خطوط سے علامہ کے اس رجحان کا پتہ چلتا ہے۔ خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں:

> ''حضرت، میں نے مولانا جلال الدین رومی رحمتہ اللہ علیہ کی مثنوی کو بیداری میں پڑھا ہے اور بار بار پڑھا ہے۔ آپ نے شاید اس کو سکر کی حالت میں پڑھا ہے کہ اس میں آپ کو وحدت الوجود نظر آتا ہے۔ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی سے پوچھیے وہ اس کی تفسیر کس طرح کرتے ہیں۔ میں اس بارے میں

انہیں کا مقلد ہوں۔"[11]

ایک خط میں نظریہ وحدت الوجود کے ترک کرنے کا صاف طور پر اعلان کرتے ہیں۔

"مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں شرم نہیں کہ میں ایک عرصہ تک ایسے عقائد و مسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیا کے ساتھ خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی کا مسئلہ قدم ارواح، مسئلہ وحدت الوجود، یا مسئلہ تنزلات ستہ یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبدالکریم جیلی نے اپنی کتاب "انسان کامل" میں کیا ہے۔"[12]

اپنے ایک مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی مرحوم میں اپنے عقائد کی وضاحت فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

"بلکہ مجھے ابھی سے یقین ہے کہ بالآخر آپ میرے ساتھ اتفاق کریں گے۔ میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے کہ مرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا تھا کیونکہ یورپین فلسفہ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے مگر قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لئے مجھے اپنی فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک قلبی اور دماغی جہاد کرنا پڑا۔ میں شیخ محی الدین ابن عربی کی عظمت اور فضیلت دونوں کا قائل ہوں اور ان کو اسلام کے بڑے حکما میں سمجھتا ہوں۔ مجھے ان کے اسلام میں بھی کوئی شک نہیں ہے کیونکہ جو عقائد ان کے ہیں (مثلاً قدم ارواح اور وحدت الوجود) انہوں نے ان کو فلسفہ کی بنا پر نہیں جانا بلکہ نیک نیتی سے قرآن حکیم سے مستنبط کیا ہے۔ بس ان کے عقائد صحیح ہوں یا غلط قرآن کی تاویل پر مبنی ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ جو تاویل انہوں نے پیش کی ہے وہ منطقی یا معقولی اعتبار سے صحیح ہے یا غلط اس لئے گو میں ان کو ایک مخلص مسلمان سمجھتا ہوں مگر ان عقائد کا پیرو نہیں ہوں۔"[13]

ابتدائی دور میں جب اقبال پر وجودی رنگ غالب تھا وہ منصور حلاج کو وجودی سمجھتے تھے، لیکن بعد میں جب انہوں نے نظریہ وحدت الوجود کی مخالفت کی تو اسے بھی تقویم خودی کا علمبردار قرار دیا۔ 17 مئی 1919ء اسلم جیراجپوری کو ایک خط لکھتے ہیں۔

''منصور حلاج کا رسالہ ''کتاب الطواسین'' جس کا ذکر ابن حزم کی ''الفہرست'' میں ہے فرانس میں شائع ہو گیا ہے۔ مؤلف نے فرنچ زبان میں نہایت مفید حواشی اس پر لکھے ہیں۔ آپ کی نظر سے گزراہ ہوگا۔ حسن کے اصلی معتقدات پر اس رسالے سے بڑی روشنی پڑتی یہ اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان منصور کی سزا دہی میں بالکل حق بجانب تھے۔ اس کے علاوہ ابن حزم نے ''کتاب الملل'' میں جو کچھ منصور کے متعلق لکھا ہے اس کی اس رسالے سے پوری تائید ہوتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ غیر صوفیا قریباً سب کے سب بیزار تھے۔ معلوم نہیں متاخرین اس کے اس قدر دلدادہ کیوں ہو گئے۔''[14]

غرض منصور کو اپنے وجودی تصورات کی پاداش میں جام شہادت نوش کرنا پڑا۔ اس کا یہ واقعہ شعر و ادب میں پیوست ہو کر رہ گیا ہے۔ اقبال اسی تاثر کے تحت فرماتے ہیں:

منصور کو ہوا لب گویا پیام موت
اب کیا کسی کے عشق کا دعویٰ کرے کوئی

1923ء کے بعد علامہ اسے بقائے ذات کا قائل سمجھنے لگے۔ ''جاوید نامہ'' میں حلاج کی زبانی کہلواتے ہیں:

عبدہ را صبح و شام ما کجاست
عبدہ را صبح و شام ما کجاست

''جاوید نامہ'' میں اقبال فلک مشتری میں حلاج سے سوال کرتا ہے کہ تجھے کس گناہ کی پاداش میں تختہ دار پر لٹکایا گیا۔ حلاج جواب دیتا ہے کہ ''میرے سینے میں آگ کا ایک سمندر موجزن تھا۔ میں نے اپنے اردگرد لوگوں کو چلتے پھرتے دیکھا مگر وہ اندر سے مردہ تھے لہٰذا اسی نسبت سے میں نے نعرہ انا الحق بلند کیا۔ اس توقع پر کہ شاید اسی بانگ صور سے ان کی مردہ روحوں میں زیست کے آثار پیدا ہو جائیں۔ یہ تھے تو مومن لیکن اپنے وجود کی قدر و قیمت سے منکر، لا الٰہ، کا کلمہ ان کی زبان سے ضرور ادا ہوتا تھا کیونکہ وہ مسلمان تھے، لیکن اس نعرہ لا میں جو اثبات خودی مضمر تھا اس سے وہ بالکل عاری تھے۔

اس طرح علامہ نے انا الحق کی نئی تفسیر پیش کی۔ روایتی مفہوم کے مطابق انا الحق کہنے والا اپنی ذات کی نفی اور ذات خداوندی کا اثبات کرتا ہے۔ جیسا مولانا روم اپنے ملفوظات میں فرماتے ہیں:

''لوگ سمجھتے ہیں کہ انا الحق کوئی بڑا دعویٰ ہے حالانکہ بڑا دعویٰ انا العبد کہنا ہے کیونکہ اس میں خدا کے ساتھ اپنی ہستی کا بھی دعویٰ ہے اور انا الحق کے معنی یہ ہیں کہ میں کچھ نہیں ہوں، عدم محض ہوں۔ وجود صرف خدا ہی کا ہے۔ اس میں

تو اضح زیادہ ہے، بس یہ بات ہے کہ لوگ اس کو سمجھتے نہیں۔"[15]

یہ دعویٰ اقبال کی زبان سے ادا ہوا۔ ان کے نزدیک زندگی جہاں بھی ہے فردی صورت میں ہے۔ کلی زندگی یا زندگی بحیثیت کل کوئی شے نہیں ہے۔ خدا بھی ایک فرد ہے۔ یعنی وہ فرد جو بالکل بے مثل اور بے ہمتا ہے۔ کائنات کا نظام ان گنت افراد کا نظام ہے جس کا حاکم اعلیٰ اور منبع فیض وہ فرد بے ہمتا ہے جسے ہم خدا کہتے ہیں۔ ہر فرد یا انا تجربے کا محدود مرکز ہے جو اپنے ماحول سے تعامل کر کے تجربے اور مشاہدے کے حاصلات کو اس طرح اپنے اندر جذب کرتا ہے کہ وہ خودی کا جزو بن جاتے ہیں اور اس کی بالیدگی میں مد ہوتے ہیں۔ انا کا ماحول سے یہ تعامل کوئی انفعالی حالت نہیں ہے۔ یہ تو ایک تفاعل ہے۔ انا کی تعمیر کوئی غیر نہیں کرتا بلکہ انا خود اپنی تعمیر یا تخریب میں مصروف ہے اور اس کام میں فاعلانہ انداز سے ماحول کی تمام ایسی قوتوں سے اشتراک عمل کر رہا ہے جو اس کی تعمیر میں ممد و معاون ہو سکتی ہیں۔ جاوید نامہ میں علامہ فرماتے ہیں کہ نور و نار خودی کے اہم عناصر ہیں:

نارہا پوشیدہ اندر نور اوست　　جلوہ ہائے کائنات از طور اوست
من ز نور و نار او دادم خبر　　بندہ محرم! گناہ من نگر!

یہاں نور سے مراد روحانی قوت اور نار سے مادی قوت ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مستحکم خودی انسان کو لازوال بنا سکتی ہے۔ مندرجہ ذیل شعر میں فرماتے ہیں کہ اگر تو محکم و استوار ہے تو اس صورت میں اپنے آپ کو خدا ہی کی طرح ہمیشہ رہنے والا اور قائم رہنے والا سمجھ۔

پیش ایں نور از بمانی استوار
حیّ و قائم چوں خدا خود را شمار

پھر فرماتے ہیں کہ یہ کمال انسان کو عبدیت کے مقام ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔

تا ز ما زاغ البصر گیرد نصیب
بر مقام عبدہ گردد رقیب

اس طرح اقبال معرفت حق کی اساس پر اثبات خودی کا درس نہیں دیتے بلکہ اس بات کی تلقین کرتے ہیں کہ انسان خودی میں ڈوب کر تلاش حق کرے۔

خودی میں گم ہے خدائی تلاش کر غافل
یہی ہے تیرے لئے اب صلاح کار کی راہ

اقبال نظریہ وحدت الوجود کی بساط الٹ دینے کے بعد اس کی تردید پوری قوت اور شاعرانہ محاکات کے ساتھ کرتے ہیں۔ چنانچہ جگن ناتھ آزاد رقمطراز ہیں کہ یہی خودی جب شنکر اچاریہ اور منصور کے یہاں آ کر خدا بنتی ہے تو اقبال اس نظریہ وحدت الوجود سے کلی طور پر بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ اس دور کی بات نہیں جب

اقبال نے کہا تھا:

منصور کو ہوا لب گویا پیام موت
اب کیا کسی کے عشق کا دعویٰ کرے کوئی

بلکہ اس دور کے افکار کا ذکر ہے۔ جب ''گلشن راز جدید'' لکھی جا رہی تھی[16]۔

وحدت الوجود اور وحدت الشہود

جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے، 1915ء میں جب امرتسر میں ''مکتوبات امام ربانی'' چھپ رہے تھے، اقبال ''اسرار خودی'' لکھنے میں مصروف تھے۔ ''مکتوبات'' میں حضرت مجدد اپنے شہودی ہونے کا اقرار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:[17]

> ''اور مسئلہ توحید وجودی جس کے بارے میں میں پہلے متردد تھا اور فعلوں اور صفتوں کو اصل سمجھتا رہا۔ جب حقیقت حال منکشف ہوئی تو تردد جاتا رہا اور ہمہ اوست کی نسبت ہمہ از دست کا پلہ بھاری رہا۔''

وحدت الوجود کا مطلب یہ ہے کہ سالک خدا کے سوا کسی کا وجود تسلیم نہیں کرتا۔ وحدت الشہود میں اس کا مشہود صرف ایک ذات ہوتی ہے اور کائنات اسے نظر نہیں آتی۔ جس طرح سورج کی تابش کے سامنے ستارے دکھائی نہیں دیتے، لیکن وہ دراصل موجود ہوتے ہیں۔ حضرت مجددؒ نے قرآنی استدلال سے بھی وحدت الوجود کو غلط ثابت کیا اور اپنے کشف اور مشاہدے کی رو سے بھی۔ مزید تفصیل حسب ذیل ہے۔

نظریہ وحدت الوجود کے مطابق ذات اور وجود میں عینیت ہے۔ شیخ اکبر کا یہ قول چونکہ ذات صفات کا عین ہے اور اشیائے کائنات عین صفات ہیں لہٰذا وہ بھی عین ذات ٹھہریں۔ حضرت مجدد کو قبول نہیں۔ ان کے نزدیک صفات عین ذات نہیں بلکہ صفات زائد علی الذات ہیں۔ اللہ اپنی ذات میں اکمل ہے، اس لئے صفات کی حاجت سے بے نیاز ہے۔ حضرت مجددؒ کے نزدیک صفات اللہ تعالیٰ کے وجود کے تعینات یا ظلال ہیں۔ اللہ تعالیٰ موجود ہے کیونکہ وہ قائم بالذات ہے، وہ سمیع و بصیر ہے اپنی ذات سے۔ اس طرح صفات اللہ تعالیٰ کے ظلال ہیں عین نہیں۔ اگر ہم کائنات کو صفات حق تعالیٰ کا ظہور یا تجلی تسلیم کریں تو اس صورت میں اس کو عین بھی تسلیم کرنا پڑے گا لیکن ایسا نہیں ہے کیونکہ صفات کی حقیقت ذات کے اظلال سے زیادہ نہیں۔ حضرت مجددؒ کے اس نظریے کے مطابق کائنات معدوم نہیں بلکہ موجود ہے۔ یہ خدا کا عین نہیں اس کا وجود ظلی ہے اور ظل خارج میں موجود ہے۔ ظلی وجود حقیقی نہیں ہوا کرتا اس لئے وہ خدا کا عین نہیں ہوگا تا کہ اس کے غیر حقیقی وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

اپنے اس نظریے کے مطابق حضرت مجددؒ ذات حق کو وراء الوراء تسلیم کرتے ہیں۔ اس کے برعکس شیخ اکبر کائنات ہی کو خدا کہتے ہیں۔ اقبال خودی اور خدا میں باعتبار وجود عینیت تسلیم کرتے ہیں۔ چونکہ کائنات کی بھی خودی ہے اس لئے خدا اور کائنات میں بھی عینیت ہے۔

حضرت مجددؒ کے نزدیک عالم موجود خارجی حقیقت ہے۔ چونکہ اس کا وجود ظلی ہے اس لئے وہ واجب کا عین نہیں۔ اقبال کے نزدیک خودی خدا اور خودی کائنات میں بہ اعتبار وجود عینیت ہے، لیکن ذات کے اعتبار سے نہیں۔ ذات وراء الوراء ہے۔ مجددؒ کے نزدیک حق تعالیٰ کے حقیقی وجود اور کائنات کے ظلی وجود میں عینیت محال ہے۔ شیخ اکبر اس عالم کو حق تعالیٰ سے الگ تصور نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک کائنات عین صفات ہے اور صفات عین ذات ہیں۔ لہٰذا کائنات بھی خدا ہے۔ اقبال کائنات کو بہ اعتبار وجود تو خدا مانتے ہیں لیکن ذات کے اعتبار سے وہ اللہ تعالیٰ کی ماورائیت کے قائل ہیں۔

ممکن کا واجب ہونا محال ہے۔ کوئی شے خدا نہیں ہوسکتی۔ علامہ فرماتے ہیں کہ ذات کے اعتبار سے ہر شے غیر خدا ہے۔ مندرجہ ذیل آیات قرآنی میں اس کی صراحت کی گئی ہے۔

1- هل من خالق غير الله

2- افغير الله تتقون

3- افغير الله تامرونی ايها الجاهلون

غرض کسی شے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ شے خدا ہے تاہم کائنات کو اپنی خودی یا اجتماعی وحدت کے اعتبار سے حق تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اقبال حضرت مجددؒ کے نظریہ ظلی وجوہ کے قائل نہیں کیونکہ ایسی صورت میں کائنات اور ذات حق یعنی دو وجودوں کو بیک وقت تسلیم کرنا پڑے گا۔ یہ درست ہے کہ حقیقی اور ظلی وجود میں عینیت محال ہے۔ اس لئے وحدت الوجود کا سوال پیدا نہیں ہوتا، لیکن اتحاد الوجود سے مفر نہیں ہے۔

حضرت مجددؒ کا نظریہ عبد و معبود سلوک کی تیسری منزل کی نشاندہی کرتا ہے[18]۔ اقبال اس کو اپنے فلسفہ کا مرکزی تصور قرار دیتے ہیں اور نظریہ عبدیت کا اثبات بھی کرتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک ایک انائے انسانی دانائے ربانی کے درمیان ایک گہرا رشتہ ہے اور ایک کا وجود دوسرے کے لئے لازم۔

نہ او را بے نمود ما کشودے
نہ ما را بے کشود او نمودے

خودی کا مقام یہ ہے کہ حق تعالیٰ کو اپنے اندر سمو کر تخلقوا باخلاق اللہ کے مصداق قائم بالذات بن

جائے۔اس مقام پرانائے انسانی حق کا نتیجہ بن جاتی ہے۔علامہ فرماتے ہیں۔

ذات ما آئینہ ذات حق است
ہستی مسلم ز آیات حق است

اللہ تعالیٰ کی رضا اس کی رضا میں گم ہو جاتی ہے۔

در رضائش مرضی حق گم شود   ایں سخن کے باور مردم شود
پنجہ او پنجہ حق مے شود   ماہ از انگشت او شق مے شود

توحیداوروحدت الوجود

علامہ کے نزدیک توحیداور وحدت الوجود دو مختلف اصطلاحیں ہیں۔اول الذکر کا تعلق مذہب سے ہے، ثانی الذکر کا فلسفہ سے۔نظریہ توحید عبد و معبود اور خالق و مخلوق کا رشتہ پیش کرتا ہے۔اس کے برعکس وحدت الوجود کے حامی ان سب کی نفی کر کے وحدت الوجود کے قائل ہیں۔علامہ 1916ء کے اخبار ''وکیل'' امرتسر میں لکھتے ہیں:

''اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کو توحیداور وحدت الوجود کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے۔یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں..... بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذہبی ہے اور مؤخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ۔توحید کے مقابلے میں یا اس کی ضد لفظ کثرت نہیں جیسا کہ صوفیا نے تصور کیا ہے، بلکہ اس کی ضد شرک ہے۔اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانہ حال کے فلسفہ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا ہے وہ موحد تصور کیے گئے۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا۔اس کی تعلیم نہایت صاف اور روشن ہے۔یعنی یہ کہ عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے۔باقی جو کچھ کثرت نظام عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے۔گو علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کنہ اور حقیقت ایک ہی ہے چونکہ صوفیا نے فلسفہ اور مذہب کو دو مختلف مسائل یعنی توحید اور وحدت الوجود کو ایک ہی سمجھ لیا ہے اس لئے ان کو یہ فکر ہوئی کہ توحید ثابت کرنے کا کوئی اور طریقہ ہونا چاہیے، جو عقل اور ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔اس

غرض کے لئے حالت سکر مدد و معاون ہوئی اور یہ اصل ہے مسئلہ حال و مقامات کی۔ مجھے حالت سکر کی وقعت سے انکار نہیں صرف اس بات سے انکار ہے کہ جس غرض کے لئے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض مطلق اس سے پوری نہیں ہوتی۔ اس سے زیادہ سے زیادہ صاحب حال کے ایک علمی مسئلے کی تصدیق ہوتی ہے نہ کہ مذہبی مسئلے کی۔ صوفیا نے وحدت الوجود کی کیفیت کو ایک مقام لکھا ہے۔ شیخ اکبر کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس کے آگے عدم محض ہے، لیکن یہ سوال کسی کے دل میں پیدا نہیں ہوا کہ آیا یہ مقام کسی حقیقت نفس الامری کو وضع کرتا ہے؟ اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے تو یہ حقیقت الوجود جو صاحب حال پر وارد ہوتی ہے محض دھوکا ہے اور مذہبی اور فلسفیانہ اعتبار سے کوئی وقعت نہیں رکھتی اور اگر کیفیت وحدت الوجود محض ایک مقام یہ اور کسی نفس الامری کا اس سے کوئی انکشاف نہیں ہوتا تو اس کو معقول طور سے ثابت کرنا فضول ہے جیسا کہ محی الدین ابن عربی اور دیگر صوفیا نے کیا ہے۔ نہ اس کے محض مقام ہونے سے روحانی زندگی کو کوئی فائدہ پہنچتا ہے کیونکہ قرآن کی تعلیم کی رو سے وجود فی الخارج کو ذات باری سے نسبت اتحاد کی نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے۔ اگر قرآن کریم کی یہ تعلیم ہوتی کہ ذات باری تعالیٰ کثرت نظام عالم میں دائر و سائر ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کر سکتا اور یہ مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک یہ کیفیت قلبی مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی اور علم الحیات کی رو سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اس کا ورود حیات انسانی کے لئے فردی اور ملی اعتبار سے مضر ہے۔ علمائے اسلام نے ابتدا ہی سے اس تصوف کی مخالفت کی اور مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق علمائے امت کا اجماع ہے کہ یہ قطعاً غیر اسلامی چیز ہے۔"[19]

اقبال مذہبی نقطہ نظر سے خالق و مخلوق میں رشتہ عینیت کے نہیں بلکہ رشتہ عبدیت کے قائل ہیں۔ عبادت کرنے والا جہاں ذات حق کا اقرار کرتا ہے وہاں وہ اپنی ہستی کا بھی اقرار کر کے اثبات نفس کرتا ہے۔ علامہ "جاوید نامہ" میں مقام عبدیت کی منزل معراج کی نشاندہی کرتے ہیں جہاں عبد و معبود کے اختیار کی حدود باہم گرل جاتی ہیں۔

لا الٰہ تیغ و دم او عبدہ
فاش تر خواہی بگو ھو عبدہ

مدعا پیدا نگردد زین دوبیت
تا نہ بینی از مقام ما رمیت

مطلب یہ کہ خدا کی توحید ایک تیغ ہے اور تیغ کی آب و تاب بندہ حق کی اطاعت ہے اگر اس مفہوم کو زیادہ صاف اور واضح طور پر کہنا چاہو تو کہہ سکتے ہیں کہ مقام اطاعت میں ہو (خدا) ہی عبدہ اپنا بندہ بن جاتا ہے۔ یعنی بندہ مومن کے لباس میں کفر و شرک کے خلاف اللہ تعالیٰ خود جنگ آزما ہوتا ہے شعر مذکور میں اس آیہ کریمہ کی طرف اشارہ ہے وما رمیت ...... الخ یعنی اے پیغمبر صلعم تو نے وہ کنکریوں کی مٹھی نہیں پھینکی تھی بلکہ اللہ تعالیٰ نے پھینکی تھی۔

مقام عبدیت پر پہنچ کر اقبال کے یہاں فنا و بقا کا تصور بھی بدل جاتا ہے۔ اکبر الہ آبادی کو ایک خط محررہ 2 جولائی 1918ء میں اپنے خیالات کا اظہار یوں فرماتے ہیں:

"اسلامی بے خودی (فنا) میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات و رجحانات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا پابند ہو جاتا ہے۔ اس طرح پر کہ اس پابندی سے نتائج سے انسان بالکل لاپرواہ ہو جائے اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے۔"[20]

گفتم آدم؟ گفت از اسرار اوست
گفتم عالم؟ گفت او خود روبرو است

لیکن جب اقبال مذہب کے دائرہ میں آتے ہیں تو کائنات کو مخلوق اور فانی تصور کرتے ہیں، لیکن خودی کو حق سمجھتے ہیں۔

تواں گفتن جہان رنگ و بو نیست — زمین و آسمان و کاخ و کو نیست
تواں گفتن کہ خوابے یا فسونے است — حجاب چہرہ آں بے چگونے است
تواں گفتن ہمہ نیرنگ ہوش است — فریب پردہ ہائے چشم و گوش است
خودی از کائنات رنگ و بو نیست — حواس ما میان ما و اُو نیست

پھر فرماتے ہیں:

خودی پنہاں ز حجت بے نیاز است
یکے اندیش و دریاب ایں چہ راز است

فلسفہ کی رو سے نفس انسانی یا خودی اقبال کے ذات مطلق کے اظہار کی ایک کیفیت ہے لہٰذا واجب اور ممکن دو متضاد الاصل یا متضاد النوع وجود نہیں۔ تاہم ان کا رابطہ وجدانی و عرفانی بصیرت کے بغیر قابل فہم نہیں۔ علامہ کے نزدیک خودی بہ اعتبار وجود عین خدا ہے لیکن بہ اعتبار ذات وہ غیر خدا ہے۔ وجود اگر مطلق ہے تو خدا ہے اور اگر وہی وجود متعین ہو جائے تو انسانی خودی، خدا کی ہستی ایک بے مقصد سیلان و میلان نہیں بلکہ ایک نفس مطلقہ ہے اور نفس کے لئے مقصد آفرینی اور مقصد کوشی لازم ہے، لیکن اگر خالص مذہبی نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو اقبال کے نزدیک خدا خالق ہے اور بندہ مخلوق۔ خدا کامل ترین فرد ہے اور بندہ اس کے مقابلہ میں ادنیٰ ترین فرد۔ دونوں کے درمیان نسبت عینیت کی ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔ علامہ اقبال نے 1910ء کے بعد نظریہ وحدت الوجود کی بھرپور مخالفت شروع کر دی تھی لیکن 1922ء کے بعد وہ پھر اسی نظریہ کے حامی نظر آتے ہیں، لیکن اس کا یہ اظہار فلسفہ کی حدود کے اندر رہا۔ مذہبی اعتبار سے وہ توحید ہی کے علمبردار تھے، فلسفہ کی حدود کے اندر ان کے اور شیخ اکبر کے وجودی تصورات میں خاص ہم آہنگی اور مماثلت نظر آتی ہے۔ مثلاً شیخ اکبر کے نزدیک تو وجود فرد واحد ہی پر منحصر ہے۔ یعنی اس زمین سے آسمان تک بجز ذات حق کے کوئی شے موجود نہیں۔ یعنی کائنات معدوم ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کی تجلی صفات پڑنے سے موجود ہو گئی ہے۔ ذات باری تعالیٰ کی جملہ صفات عین ذات ہیں۔ اگر ذات و صفات میں عینیت نہ ہوتی تو دوئی لازم آتی جو محال ہے۔ ابن عربی کائنات کو تجلی صفات یا ظہور کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک کائنات ظہور میں عین ذات ہے۔ علامہ انہی نظریات کے ترجمان ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے یہ مکاں کہ لامکاں ہے؟
یہ جہاں ترا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی؟

1916ء میں جیسا کہ علامہ اقبالؒ نے واضح طور پر بتایا تھا کہ مسئلہ وحدت الوجود ایک فلسفیانہ مسئلہ ہے۔ اس کا مذہب کے ساتھ تعلق نہیں، لیکن حیرت ہے کہ 1930ء میں وہ اپنے خطبہ صدارت میں اس نظریہ کو مذہبی نقطہ نظر سے بھی حق قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے۔

”مذہب اسلام کی رو سے خدا، کائنات، کلیسا، ریاست، مادہ اور روح ایک ہی کل کے مختلف اجزا ہیں۔“[21]

حواشی

1- علامہ اپنے مکتوب بنام شاہ سلیمان پھلواروی، محررہ 9 مارچ 1916ء رقمطراز ہیں ”حقیقی اسلامی تصوف کا میں کیوں کر مخالف ہوسکتا ہوں کہ خود سلسلہ عالیہ قادریہ سے تعلق رکھتا ہوں۔ میں نے تصوف کا لٹریچر آئینے سے دیکھا ہے۔ بعض لوگوں نے ضرور غیر اسلامی عناصر اس میں داخل کر دیئے ہیں جو شخص غیر اسلامی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہے، وہ تصوف کا خیر خواہ ہے نہ کہ مخالف۔ انہیں غیر اسلامی عناصر کی وجہ سے عربی محققین نے تمام تصوف کو غیر اسلامی قرار دیا ہے اور یہ حملہ انہوں نے حقیقت میں اسلام پر کیا ہے۔ ان حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ ضروری ہے کہ تصوف اسلامیہ کی ایک تاریخ لکھی جائے جس سے معاملہ صاف ہو جائے اور غیر اسلامی عناصر سے تقطیع ہو جائے۔ سلاسل تصوف کی تاریخی تنقید بھی ضروری ہے اور زمانہ حال کا علم النفسی ہو جو مسئلہ تصوف پر حملہ کرنے کے لئے تیار کر رہا ہے، اس کا پیشتر ہی سے علاج ہونا ضروری ہے۔“

ماہنامہ ریاض، جنوری 1956ء ص 16۔

2- میکش اکبر آبادی، نقد اقبال، میوہ کٹرہ آگرہ ص 123۔

3- حوالہ بالا۔

4- یہ حدیث امام بخاریؒ نے تین جگہ بیان کی ہے۔ باب ایام الجاہلیت میں ابو ہریرہؓ سے باب الادب میں ابن بشار اور باب الرقاق میں محمد بن مثنی ہے۔ اسی طرح امام مسلم نے محمد بن الصباح اور دوسری جماعت سے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ محمد بن الصباح سے اسے روایت کیا ہے۔

5- شیخ اکبر اپنی کتاب ”شجرۃ الکون“ میں فرماتے ہیں کہ ”اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوقات کے ساتھ ملامت اور مواصلت اور مفاصلت سے بالکل منزہ ہے۔ کیونکہ وہ اس وقت بھی موجود تھا جب کون کا نام و نشان تک نہ تھا۔ و ھو الان کما کان اور اب بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ پہلے تھا۔ نہ وہ عین کے ساتھ متصل ہے نہ اس سے جدا کیونکہ وصل اور فصل صفات حدوث سے ہے اور اس کی ذات قدیم ہے۔ اتصال سے انتقال اور ارتحال لازم آتا ہے اور انتقال اور ارتحال سے قبول، زوال اور استبدال لازم آئے گا اور یہ سب نقص ہیں۔“

دوسری جگہ شیخ فرماتے ہیں اگر حق تعالیٰ کی ندا ہمارے لئے اور ہماری ندا اس کے لئے نہ ہوتی تو نہ وہ ہم سے ممیز ہوتا اور نہ ہم اس سے۔ جس طرح حق تعالیٰ نے اپنی ذات کو ہم سے جدا کیا ہے اسی طرح ہم نے اپنی ذاتوں کو اس سے جدا کیا ہے۔ جو دعویٰ وصل کرے وہ عین جدائی میں ہے، باب الاسرار، فتوحات مکیہ ص 365۔

اسی باب میں شیخ فرماتے ہیں انت امنت و ھو ھو یعنی تو تو ہے اور وہ وہ ہے۔ اس لئے الفاظ سے بچنا چاہئے جو کسی عاشق کے لئے مخصوص ہیں۔ انا من اھوی و من اھوی انا..... الخ یعنی ”بچ اس سے کہ تو کہے کہ میں وہی ہوں یعنی اللہ کا عین ہوں۔“ شیخ اکبر کے نزدیک ایسا کہنا لسان عشق سے تو ہو سکتا ہے لسان علم اور تحقیق سے نہیں۔

6- کتاب الیواقیت والجواہر۔ امام عبدالوہاب شعرانی، مطبوعہ مصر، ص 7۔

7- درمختار۔ باب المرتد صفحہ 230، مطبوعہ بمبئی۔

8- پیر مہر علی شاہ گولڑوی او جد الاشیاء و ھو عینھا کی شرح ان الفاظ میں بیان فرماتے ہیں۔ برائے لفظ ”عین“ دو معنی است یکے آنکہ گفتہ میشود ایں چیز عین خود است چنانچہ الانسان انسان دیگر ما بہ القوام و قیام چیزے بہ چیز آخر باشد۔ دریں جا ہمیں معنی مراد است نہ اول پس معنی ھو عینھا این است وجود و عدم او مساوی است (ملفوظات)

یعنی ''لفظ عین کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ چیز اپنے آپ کا عین ہے، جیسے الانسان انسان، دوسرے معنی عین کے سابہ القوام کے
ہیں کہ ایک چیز کا قیام دوسری چیز کے ساتھ ہو۔ اس جگہ وہی مراد ہیں نہ کہ اول پس و ھو عینھا کا مطلب یہ ہے کہ گر واجب
الوجود کا تعلق مخلوقات سے قطع نظر کیا جائے تو مخلوق کا فی نفسہ کوئی وجود نہیں اس لئے کہ یہ ممکن ہے اور ممکن کا وجود عدم برابر ہے۔''

-9 نقد اقبال، بحوالہ ماقبل ص 74۔

-10 ایضاً ص 103۔

-11 علامہ اقبال، اسرار خودی، وکیل، امرتسر مورخہ 9 فروری 1916ء

-12 ''اسرار خودی اور تصوف۔'' اخبار وکیل امرتسر 15 جنوری 1916ء

-13 اسرار خودی اور تصوف۔ اخبار وکیل امرتسر 15 جنوری 1916ء

14 شیخ عطا اللہ (مرتب) اقبال نامہ حصہ اول صفحہ 45، 55۔

-15 اصل عبارت یہ ہے ''آنکہ مے گویند کہ من عبد خدا ایم دو ہستی اثبات مے کند، یکے خود را و یکے خدا را الھا آنکہ انا الحق گوید خود را عدم کرد و بباد داد۔ وے گویا انا الحق یعنی من نیستم ہمہ اوست جز خدا ہستی نیست، من بکل عدم محض، و ہیچم۔ تواضع دریں جا بیشتر است، این است کہ مردم فہم نمی کنند'' فیہ مافیہ ''ملفوظات مولانا روم ص 117۔

-16 جگن ناتھ آزاد، اقبال اور اس کے عہد۔ ادارہ انیس اردو الہ آباد ص 82، 83۔

-17 محمد حسین مترجم مکتوبات مجدد الف ثانی، لاہور، ص 36۔

-18 حضرت مجدد کے نزدیک سلوک کی تین منزلیں ہیں۔ (الف) وجودیت (ب) ظلیت (ج) اور عبدیت۔ پہلی منزل میں وہ کائنات کے وجود کے قائل نہ تھے، دوسری منزل میں خود کو اور کائنات کو خدا کا ظل محسوس کیا۔ تیسری منزل عبدیت کی تھی، یہاں پہنچ کر انہیں یقین ہو گیا کہ خدا اور کائنات میں خالق اور مخلوق کا رشتہ ہے۔

-19 معرکہ اسرار خودی۔ مجلہ اقبال لاہور اکتوبر 1953۔

-20 شیخ عطاء اللہ۔ اقبال نامہ اشرف بک ڈپو، لاہور میں ص 60ء

-21 رضیہ بانو، خطبات اقبال، کراچی ص 45۔

اقبال اور نظریۂ وحدت الوجود

سید علی عباس جلالپوری

وحدت وجود یا ہمہ اوست کا نظریہ خالصتاً آریائی ہے اور کسی نہ کسی صورت میں تمام آریائی اقوام میں مروج و مقبول رہا ہے۔ فلاطینوس، شنکر اور محی الدین ابن عربی اس نظریے کے شارحین میں ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ محی الدین ابن عربی گو عرب نژاد ہونے کے مدعی تھے۔ لیکن اُن کے آباؤ اجداد صدیوں سے ہسپانیہ میں مقیم تھے۔ جہاں مختلف نسلوں کا اختلاط عمل میں آیا تھا۔ عفیفی نے اپنی محققانہ تالیف ''محی الدین ابن عربی'' میں ثابت کیا ہے کہ ابن عربی ''رسائل اخوان الصفا'' کے واسطے سے فلاطینوس کے افکار و نظریات سے متاثر ہوئے تھے۔ از بسکہ تنزیہ اور اورائیت کے تصورات سامی النسل اقوام کے مزاجِ عقلی میں رچے بسے ہوئے تھے، اس لئے محی الدین ابن عربی کے سریانی اور وجودی نظریے کی عرب ممالک میں شدید مخالفت کی گئی۔ شام میں ابن تیمیہ [1]، ابن قیم، ذہبی وغیرہ نے اور نجد میں محمد بن عبدالوہاب نے ابن عربی پر کفر کا فتویٰ لگایا۔ بعض علماء فقہاء نے یہاں تک کہہ دیا کہ جو شخص ابن عربی کے کفر میں شک کرے وہ بھی کافر ہے۔ ابن مقری کہتے ہیں:

ومن شک فی کفر طائفة ابن عربی هو کافر۔ ایک صاحب نے کہا: کفره اشد من کفر الیهود و النصاریٰ. اس کے برعکس ایران اور ہندوستان کی آریہ نژاد اقوام میں ابن عربی کے افکار کو حیرت انگیز مقبولیت حاصل ہوئی۔ مولوی جلال الدین رومی نے ابن عربی کے لے پالک اور شاگرد صدرالدین قونوی کے درس میں 'فصوص الحکم' پر ان کی تقریریں سنی تھیں چنانچہ مثنوی معنوی میں ابن عربی کے عقائد ہی کی شرح و بسط سے ترجمانی کی گئی ہے۔ ان کے علاوہ عطار، جامی، عراقی، محمود شبستری اور حافظ شیرازی نے وحدتِ وجود کے نظریے کو شاعری کے روپ میں پیش کیا۔

محمود شبستری۔ روا باشد انا الحق از درختے ‏ چرا نبود روا از نیک بختے

جامی۔ ہمسایہ و ہمنشیں و ہمرہ ہمہ اوست ‏ در دلقِ گدا و اطلس شاہ ہمہ اوست

درانجمن فرق و نہاں خانہ جمع — واللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست

عطار۔ ہر کہ ازوے نزد انا الحق سر — اُو بود از جماعت کفار

ایران کی طرح ہندوستان کے اکثر صوفیہ نے بھی وحدت الوجود کی پُر جوش ترجمانی وتبلیغ کی۔ ہندوستان میں چشتیہ سلسلے کو سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس کے مشائخ نے پاک پٹن سے لے کر لکھنوتی اور دلّی سے لے کر دیوگیر تک خانقاہیں قائم کیں۔ ان میں خواجہ قطب الدین بختیار کاکی، شیخ فریدالدین گنج شکر، شیخ نظام الدین اولیا، شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی، سید اشرف جہانگیر سمنانی، سید محمد گیسودراز، شیخ سلیم چشتی، شاہ کلیم الدین دہلوی، سید حیدر علی شاہ جلالپوری اور ان کے خلفاء نے ہمہ اوست کی اشاعت وترویج میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ علماء میں شیخ عبدالحق دہلوی، شاہ رفیع الدین اور مولانا محب اللہ بہاری نے اس نظریے کی تائید وتوثیق میں کتابیں لکھیں، مولانا محب اللہ بہاری نے عقلی ونقلی دلائل سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ: **لیس الممکن غیر واجب تعالیٰ** (کوئی ممکن واجب تعالیٰ سے الگ نہیں ہے) وحدت وجود کی ہمہ گیر مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ جب سلسلہ مجددیہ کے بانی شیخ احمد سرہندی [2] نے ابن عربی کی تکفیر کی تو صوفیہ ہند میں ایک زبردست مباحثے اور مجادلے کا آغاز ہوا۔ لیکن صوفیہ کی اکثریت کا رجحان ہمیشہ وحدتِ وجود کی طرف ہی رہا۔ چنانچہ جب اقبال نے یورپ سے لوٹ کر حافظ شیرازی کی مخالفت میں اشعار لکھے تو ملک بھر میں احتجاج کی لہر دوڑ گئی اور اقبال کو وہ اشعار مثنوی ''اسرار ورموز'' سے حذف کرنا پڑے۔

ویدانت، اشراقیت اور ابن عربی کے وحدت وجود میں بنیادی اصول اور قدریں مشترک ہیں تینوں نظریے احدیت [3] کے ترجمان ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کائنات میں صرف ایک ہی اصل الاصول کے قائل ہیں۔ احدیث کو وحدانیت [4] سے مخلوط نہ کیا جائے۔ وحدانیت میں خدا کو مختارِ مطلق اور فاعلِ بااختیار سمجھا جاتا ہے جو اشیاء کو عدم سے وجود میں لاسکتا ہے اس میں دوئی کا تصور لازماً موجود ہوتا ہے۔ خالق اور مخلوق کی دوئی۔ ویدانت، اشراقیت اور وحدتِ وجود میں اس دوئی کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ بلکہ خالق اور مخلوق ذاتِ مطلق اور کائنات کو ایک دوسرے کا عین سمجھا جاتا ہے اور ان میں کسی قسم کا انفکاک ناممکن خیال کیا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے وجود کی وحدت حقیقی ہے۔ کثرت یا تعدد اعتباری ہے وجودی مفکرین اور صوفیہ نے حق تعالیٰ پر وجود کا اطلاق کیا ہے۔ ملاّ صدرالدین شیرازی 'اسفار اربعہ' میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''بطور لفظی اشتراک کے وجود کا اطلاق چند معنوں پر ہوتا ہے۔ جن میں ایک اطلاق یہ ہے کہ شے کی ذات اور اس کی حقیقت کو بھی وجود کہتے ہیں۔ اور یہ وہی چیز ہے جس سے عدم یا نیستی گریز کرتی ہے اور ناپید ہوتی ہے۔ وجود کا یہ معنی عدم کے منافی ہے۔ حکماء کی اصطلاح میں وجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اسی معنی کی رو

سے ہوتا ہے۔ جن لوگوں نے وجود کے لفظ سے واجب تعالیٰ مراد لیا ہے اُن میں شیخ عطار بھی ہیں وہ اپنے فارسی اشعار میں فرماتے ہیں:

آں خداوندے کہ ہستی ذاتِ اوست   جملہ اشیاء مصحف آیات اوست

فردوسی طوسی اپنی کتاب کے دیباچے میں فرماتے ہیں:

جہاں را بلندی و پستی توئی   ندانم چہ ہرچہ ہستی توئی

عارف قیومی مولانا جلال الدین رومی فرماتے ہیں:

ما عدم ہائیم ہستی ہائے ما   تو وجود مطلق ہستی نما

ابن عربی کے مشہور پیرو شیخ عبدالکریم الجیلی 'انسانِ کامل' میں لکھتے ہیں:

''موجود کی دو قسمیں ہیں۔ ایک موجود محض اور وہ ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور دوسری وہ جو عدم سے ملحق ہے اور وہ ذاتِ مخلوقات ہیں۔''

احدیت کے تینوں نظریات سریانی[5] ہیں۔ شنکر کا برہمن، فلاطینوس کی ذاتِ محض، اور ابن عربی کی ذات مطلق کائنات سے ماوراء[6] نہیں بلکہ اس کے مظاہر و شیون میں جاری و ساری ہے۔ مولانا صدرالدین قونوی[7] فرماتے ہیں:

''وہ وجود جو ظاہر ہے اور ممکنات کے اعیان پر چھایا ہوا ہے اور اس میں منبسط ہے، وہ حقائق کی جمعیت کے سوا اور کچھ نہیں۔ اسی کو وجودِ عام کہتے ہیں۔ اور یہی وہ تجلی ہے جو تمام ممکنات میں سرایت کئے ہوئے ہے۔''

حاجی ملا ہادی سبزواری نے 'اسرار الحکم' میں وحدت وجود کی نہایت بلیغ اور جامع تعریف کی ہے۔ فرماتے ہیں: الوجود حقیقة واحدة بسیطة (وجود حقیقی ہے، ایک ہے اور بسیط ہے۔) شیخ محی الدین ابن عربی صفات کو ذات کا عین سمجھتے ہیں۔ چنانچہ وحدت وجود کے اثبات میں اُن کا استدلال یہ تھا:

صفات ذات کی عین ہیں
کائنات صفات کی تجلی ہے
چونکہ صفات عین ذات ہیں
اس لئے کائنات بھی عین ذات ہے۔

اُن کے خیال میں وجود مطلق یا ذات واجب تعالیٰ سے علیحدہ جو شے بھی ہے وہ معدوم محض ہے۔ بقول داراشکوہ ''عارف و معروف، شاہد و مشہود، محبّ و محبوب، طالب و مطلوب جز یک ذات نیست۔ ہر کہ جز یک ذات است معدوم محض است۔''

ویدانتی احدیت کو ادویتا (جو دو نہ ہو) کہتے ہیں اور حقیقت مطلق یا ذات بحت کو پرم یا برہمن کا نام دیتے ہیں۔ اُن کے خیال میں اسی برہمن سے کائنات کا صدور ہوا ہے۔ جیو آتما (انسانی روح) پرم آتما (روح کل) سے جدا ہوئی ہے۔ جب جیو آتما پر مایا یا کثرت و تعدد کا فریب واضح ہو جاتا ہے تو وہ مکتی کے حصول میں کوشاں ہوتی ہے۔ یعنی دوبارہ اپنے مبدء میں فنا ہو جانے کی کوشش کرتی ہے۔

فلاطینوس کے نظریے میں بھی وجود ذاتِ محض کے سوا کسی کا نہیں ہے۔ اس کے خیال میں ذاتِ محض سے پہلے عقل کا اشراق ہوا۔ پھر روح کا اور پھر مادے کا، روح مادے کی آلائش سے پاک ہو کر اپنے مصدرِ حقیقی سے اتحاد حاصل کر سکتی ہے۔ اس نظریے کو عرب نو اشراقیوں نے انفصال (جدا ہونا) اور انجذاب (جذب ہونا) کا نام دیا۔ پرم آتما ذاتِ محض یا ذاتِ مطلق سے وصل یا اتحاد کے وسائل مختلف ہیں۔ اہل سلوک و طریقت میں سے کچھ لوگ مجاہدے اور ریاضت کو بروئے کار لاتے ہیں۔ یہ عمل یا کرم کا راستہ ہے۔ بعض عشق یا بھگتی کی راہ پر گامزن ہیں اور بعض تفکر و تعمق یا جنانا کو موثر سمجھتے ہیں۔

وحدت الوجود اور ویدانت میں اس قدر گہری مماثلت پائی جاتی ہے کہ بعض صوفیہ اپنشدوں کو الہامی کتاب سمجھنے لگے۔ اور ہندوؤں کی اہل کتاب میں شمار کرنے لگے۔ دارا شکوہ نے پچاس اپنشد فارسی میں ترجمہ کرائے۔ اور ترجمے کا نام 'سرِ اکبر' رکھا۔ اُس نے اپنی تالیف ''مجمع البحرین'' میں وحدتِ وجود اور ویدانت میں مفاہمت کی کوشش بھی کی۔ علاوہ ازیں صوفیہ ہند نے ریاضت کے بہت سے طریقے ہندو یوگیوں سے سیکھے۔ چنانچہ مراقبے اور سمادھی میں صرف نام کا ہی فرق ہے۔ اے ایم[8] اے شستری نے تصوف اور ویدانت کے درمیان آٹھ مشترک باتوں کا ذکر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''دونوں میں حبس دم کرتے ہیں۔ دونوں میں مراقبہ یا سمادھی ہے۔ دونوں مرشد یا گرو کی خدمت پر زور دیتے ہیں۔ دونوں مجاہدے اور ریاضت سے کام لیتے ہیں اور فاقے کرتے ہیں۔ دونوں ذکر کے قائل ہیں۔ دونوں تسبیح یا مالا سے کام لیتے ہیں۔ دونوں ذاتِ مطلق کے ساتھ اتحاد و اتصال پر عقیدہ رکھتے ہیں۔ دونوں دوسرے مذاہب کے پیروؤں کو رواداری کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔''

وحدتِ وجود کی تشریح اور ویدانت اور نو اشراقیت کے ساتھ اس کے ربط و تعلق کا ذکر کرنے کے بعد ہم دیکھیں گے کہ اقبال اپنے فکر و شاعری کے مختلف ادوار میں اس تصور سے کس حد تک متاثر ہوئے تھے۔

اقبال کو دو واسطوں سے وحدتِ وجود یا ہمہ اوست کا نظریہ ذہنی اور ذوقی میراث میں ملا تھا۔ ایک تو وہ برہمن نژاد تھے[9] اور سریان کا تصور صدیوں سے ان کے آبا و اجداد کے ذہن و عقل میں نفوذ کر چکا تھا اور دوسرے ان کے والد ایک صاحب کشف و حال صوفی تھے۔ جن کے احوال و کرامات کا ذکر اقبال اپنے دوستوں میں کیا کرتے

تھے۔عطیہ بیگم اُن کے متصوفانہ رجحانات کا ذکر کرتے ہوئے اپنی تالیف ''اقبال'' میں لکھتی ہیں:

''ان کی متصوفانہ طبع کی توضیح کے لئے میں ایک واقعہ پیش کروں گی جو اقبال کو لڑکپن میں پیش آیا تھا اور جس نے اقبال کے اندازِ نظر پر گہرا اثر ڈالا تھا۔اقبال کی زندگی کے نفسیاتی احوال پر اُن کے والد کی تعلیمات کا اثر تھا۔متصوفانہ علم کی تحصیل خاندان میں موروثی تھی اور اس مقصد کے لئے ان کے والد نے کئی مہینے ایک عارف کے ساتھ تخلیے میں بسر کئے تھے۔ان کے والد نے اپنا یہ علم اپنے بیٹے اقبال کو دیا۔جو اس وقت اعلیٰ علوم کی تحصیل کے لئے تیار نہیں تھے۔لیکن بیج موجود تھا جسے اقبال نے خود سینچا۔''

اس کے بعد عطیہ بیگم نے اقبال کے والد کی کرامت کا واقعہ بیان کیا ہے۔جسے خود اقبال نے اُنہیں سنایا تھا۔ان حقائق کے پیش نظر ہمیں تعجب محسوس نہیں ہوتا جب ہم دیکھتے ہیں کہ اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں بقول میاں محمد شریف صاحب[10] ''اقبال صرف نوفلاطونی ہی نہ تھے بلکہ وحدت الوجود پر کاملاً یقین رکھتے تھے۔'' اس زمانے میں فلاطینوس کی طرح اقبال کو فطرت کے مناظر میں ہر کہیں محبوب ازلی کے جمال جہاں آراء کی تجلیاں دکھائی دیتی تھیں۔فلاطینوس نے ذاتِ محض کا تصور حسنِ ازل کی صورت میں کیا تھا۔اس کا عقیدہ تھا کہ محبوب حقیقی کے حسن و جمال کے جلوے دنیا کی تمام اشیاء میں پرتو فگن ہیں جنہیں دیکھ دیکھ کر طالبانِ صادق اور عشاقِ حقیقی کے دل تڑپ تڑپ جاتے ہیں۔اقبال نے اس دور کی نظموں میں بڑے ولولہ انگیز اور دلآویز پیرائے میں ان خیالات کا اظہار کیا ہے۔

جس کی نمود دیکھی چشم ستارہ بیں نے — خورشید میں قمر میں تاروں کی انجمن میں
صوفی نے جس کو دل کے ظلمت کدے میں پایا — شاعر نے جس کو دیکھا قدرت کے بانکپن میں
جس کی چمک ہے پیدا جس کی مہک ہویدا — شبنم کے موتیوں میں پھولوں کے پیرہن میں
صحرا کو ہے بسایا جس نے سکوت بن کر — ہنگامہ جس کے دم سے کاشانہ چمن میں

''.....کی گود میں بلّی دیکھ کر'' میں فرماتے ہیں:

خاص انسان سے کچھ حسن کا احساس نہیں — صورتِ دل ہے یہ ہر چیز کے باطن میں مکیں
شیشہ دہر میں مانند مئے ناب ہے عشق — روحِ خورشید ہے خونِ رگ مہتاب ہے عشق
دل ہر ذرہ میں پوشیدہ کسک ہے اس کی — نور یہ وہ ہے کہ ہر شے میں جھلک ہے اس کی
کہیں سامانِ مسرت کہیں سازِ غم ہے — کہیں گوہر ہے، کہیں اشک، کہیں شبنم ہے

''جگنو'' میں کہتے ہیں:

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ، یاں درد کی کسک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہوگیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

....

چمک تیری عیاں بجلی میں آتش میں، شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں
بلندی آسمانوں میں، زمینوں میں تری پستی
روانی بحر میں، افتادگی تیری کنارے میں

....

کمال وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوک نشتر سے تو جو چھیڑے
یقیں ہے مجھ کو گرے رگِ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا

فلاطینوس کا عقیدہ تھا کہ انسان کی روح اپنے مصدر حقیقی سے جدا ہو کر ظلمت کدۂ آب وگل میں حیران و سرگرداں ہے اور محبوب ازلی کے فراق میں نالہ وفریاد کرتی رہتی ہے۔ اگر وہ ریاضت اور مجاہدے سے کام لے تو بقول اس کے دوبارہ مجرد کا اتحاد مجرد کے ساتھ عمل میں آسکتا ہے۔ مولانا روم نے مثنوی میں یہی تصور پیش کیا ہے:

ہر کسے کو دُور ماند از اصلِ خویش
باز جوید روزگارِ وصلِ خویش
جزوہا را روئے ہا سوئے کل است
بلبلاں را عشق بازی با گل است
آنچہ از دریا بدریا می رود
از ہما نجا کامد آنجا می رود

حافظ شیرازی اسی مضمون کو اپنے وجد آور انداز میں بیان کرتے ہیں:

حجاب چہرۂ جاں می شود غبارِ تنم
خوش آں دمے کہ ازیں چہرہ پردہ بر فگنم
چنیں قفس نہ سزائے چو من خوش الحانیست
روم بہ گلشن رضواں کہ مرغِ آں چمنم
چگونہ طوف کنم در فضائے عالم قدس
چو در سراچہ ترکیب تختہ بند تنم

اقبال نے ''شمع'' میں انہی خیالات کی تفسیر وتشریح کی ہے:

صبح ازل جو حسن ہوا دلستان عشق
آوازِ کُن ہوئی تپش آموزِ جانِ عشق
یہ حکم تھا کہ گلشن کُن کی بہار دیکھ
اِک آنکھ لے کے خوابِ پریشاں ہزار دیکھ
مجھ سے خبر نہ پوچھ حجاب وجود کی
شامِ فراق صبح تھی میری نمود کی
وہ دن گئے کہ قید سے میں آشنا نہ تھا
زیبِ درختِ طور مرا آشیانہ تھا
قیدی ہوں اور قفس کو چمن جانتا ہوں مَیں
غربت کے غمکدے کو وطن جانتا ہوں میں

....

یہ سلسلہ زمان و مکاں کا کمند ہے — طوقِ گلوئے حسن تماشا پسند ہے
منزل کا اشتیاق ہے گم کردہ راہ ہوں — اے شمع! میں اسیر فریب نگاہ ہوں
صیاد آپ حلقہ دام ستم بھی آپ — بام حرم بھی، طائر بام حرم بھی آپ
میں حسن ہوں کہ عشق، سراپا گداز ہوں — کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں
ہاں آشنائے لب نہ ہو رازِ کہن کہیں — پھر چھڑ نہ جائے قصہ دارورَسن کہیں

آخری اشعار میں وحدتِ وجود کی پُرجوش ترجمانی کرتے ہیں اور دارورسن سے بال بال بچ جاتے ہیں۔ جب سوامی رام تیرتھ نے دریائے گنگا میں ڈوب کر خودکشی کر لی تو اقبال اُن کے اس اقدام سے بڑے متاثر ہوئے اور انہی کے نام سے ایک نظم لکھی جس میں فنافی اللہ کا وجودی اور ویدانتی تصور پیش کیا ہے:

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرۂ بیتاب تو — پہلے گوہر تھا، بنا اب. گوہر نایاب تُو
آہ! کھولا کس ادا سے تو نے رازِ رنگ و بو — میں ابھی تک ہوں اسیر امتیازِ رنگ و بو
مٹ کے غوغا زندگی کا شورشِ محشر بنا — یہ شرارہ بُجھ کے آتش خانہ آذر بنا
نفی ہستی اِک کرشمہ ہے دل آگاہ کا — لا کے دریا میں نہاں موتی ہے اِلا اللہ کا

اس زمانے میں وہ اثبات خودی کی بجائے نفی ہستی کے قائل تھے جو وحدتِ وجود نوفلاطونیت اور ویدانت کا ایک بنیادی تصور ہے۔ اس نظم میں وہ خاص طور پر سریان کی آریائی روایت سے متاثر دکھائی دیتے ہیں اور اہنکار یا خودی اور پردۂ ہستی کو راہِ سلوک و طریقت میں حائل سمجھتے ہیں۔ منصور حلاج کا مشہور شعر ہے:

بینی و بینک انی لیاز عنی — ارفع بلطفک انی من البین

(میرے اور تیرے درمیان صرف ''میں'' حائل ہو کر جھگڑ رہا ہے۔ اپنے لطف و کرم سے اس ''میں'' کو درمیان سے نکال دے۔)

حافظ شیرازی اس مضمون کو یوں ادا کرتے ہیں:

نقاب و پردہ ندارد جمال دلبر من — تو خود حجاب خودی حافظ از میاں برخیز

اقبال نے گویا اس شعر کا ترجمہ کر دیا ہے:

میری ہستی ہی تھی خود میری نظر کا پردہ — اُٹھ گیا بزم سے مَیں پردۂ محفل ہو کر

وحدت وجود کی الٰہیات سے آفاقیت اور وسعت مشرب کی اخلاقی قدریں وابستہ ہیں۔ جو صوفی یا ویدانتی یہ جانتا ہو کہ ہر شے کا صدور ایک ہی ذات مطلق سے ہوا ہے۔ وہ اپنے آپ کو مذہبی عصبیت اور فرقہ وارانہ جانب داری سے بالاتر سمجھنے لگتا ہے۔ جب اس کا عقیدہ یہ ہو کہ کائنات کے تمام مظاہر میں محبوب حقیقی کا حسن و جمال جلوہ فگن ہے تو وہ لازماً کسی انسان سے نفرت کرنے یا عناد رکھنے کو آدابِ عشق و محبت کے منافی خیال کرے

گا۔ یہی وجہ ہے کہ وجودی صوفیہ نے ہمیشہ خدمتِ خلق، رواداری اور حسن سلوک کو اپنا شعار بنایا ہے۔ ابن عربی اس انسانیت پرور نقطہ نظر کی ترجمانی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

لفد کنت قبل الیوم انکو صاحبی ‌ ‌ ‌ اذالم یکن دینی الی دینه وانی
وقد صار قلبی قابلاً کل صورة ‌ ‌ ‌ ممرعی لغزلان و دیر لرهبان
دبیت لیزان و کعبة قاصدإ ‌ ‌ ‌ والواح توراة ومصحف قرآن
ادین بدین الحب انی توجهت ‌ ‌ ‌ رکائبه فالحب دینی وایمانی

(آج کے دن سے پہلے میرا یہ حال تھا کہ جس ساتھی کا دین مجھ سے نہ ملتا، اس کا انکار کرتا اور اسے اجنبی سمجھتا۔ لیکن اب میرا دل ہر صورت کو قبول کرتا ہے۔ وہ چراگاہ بن گیا ہے غزالوں کی اور دیر راہبوں کے لئے، آگ پوجنے والوں کا آتش کدہ اور حج کا قصد کرنے والوں کا کعبہ، توریت کی الواح اور قرآن کا صحیفہ۔ اب مذہب عشق کا پرستار ہوں۔ عشق کا قافلہ جدھر بھی مجھے لے جائے میرا دین بھی عشق ہے اور میرا ایمان بھی عشق ہے۔)

مولانا روم بھی عشق کو ادیان کا جوہر سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب دل میں عشق حقیقی کی تڑپ پیدا ہو جائے تو ادیان و مذاہب کے اختلافات باطل ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ بقول اُن کے:

مذہب[11] عشق از ہمہ دیں ہا جدا است

اقبال اس دور میں وحدتِ وجود کے قائل تھے۔ اس لئے ابن عربی اور رومی کی طرح خدمتِ خلق اور ہمدردی انسانی کو حسن اخلاق کا جوہر سمجھتے تھے۔ اور اس بات کے آرزومند تھے کہ تمام نوع انسان کو اپنی قوم اور سارے جہان کو اپنا وطن سمجھنے لگیں۔ اپنی نظم ''آفتابِ صبح'' میں اس اندازِ نظر کو بڑی خوبصورتی سے پیش کیا ہے:

بستہ رنگِ خصوصیت نہ ہو میری زباں ‌ ‌ ‌ نوعِ انساں قوم ہو میری، وطن میرا جہاں
دیدۂ باطن پہ رازِ نظم قدرت ہو عیاں ‌ ‌ ‌ ہو شناسائے فلک، شمع تخیل کا دھواں

عقدہ اضداد کی کاوش نہ تڑپائے مجھے
حسن عشق انگیز ہر شے میں نظر آئے مجھے

صدمہ آجائے ہوا سے گل کی پتی کو اگر ‌ ‌ ‌ اشک بن کر میری آنکھوں سے ٹپک جائے اثر
دل میں ہو سوزِ محبت کا وہ چھوٹا سا شرر ‌ ‌ ‌ نور سے جس کی ملے رازِ حقیقت کی خبر

شاہد قدرت کا آئینہ ہو دل میرا نہ ہو
سر میں جز ہمدردی انساں کوئی سودا نہ ہو

وجودی صوفیہ اور فلاسفہ کی الٰہیات سے اختلاف کی گنجائش ہو سکتی ہے لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے رواقیین کی طرح صدیوں تک انسانیت عالیہ کے تصور کی پاسبانی کی وہ ملک وملت اور رنگ و

زبان کے فرق کو روا نہیں رکھتے اور صلح کل کی دعوت دیتے تھے۔ بہر کیف یورپ کے دورانِ قیام میں بھی ایک مدت تک اقبال وحدت الوجود کے قائل رہے۔ اُن کے استاد پروفیسر میکٹے گارٹ کا ایک خط محفوظ ہے۔ جس میں انہوں نے اقبال کو لکھا تھا کہ ایام طالب علمی میں تو آپ وحدتِ وجود کے قائل تھے اور اب اس کی مخالفت کرنے لگے ہیں۔ عطیہ بیگم اپنی تالیف ''اقبال'' میں لکھتی ہیں کہ اقبال جب انگلستان میں تحصیل علم کے لئے مقیم تھے تو مجلسوں میں اکثر حافظ شیرازی کے اشعار ذوق وشوق سے پڑھا کرتے تھے، اُن کے الفاظ ہیں:

> ''حافظ شیرازی کی بات چل نکلی۔ مجھے اس عظیم شاعر سے دلچسپی تھی اس لئے میں نے ان کے چند اشعار حسب موقع پڑھے۔ مجھے یہ معلوم ہوا کہ اقبال بھی حافظ شیرازی کے بڑے مداح ہیں۔ انہوں نے کہا ''جب مجھ پر حافظ شیرازی کی کیفیت طاری ہوتی ہے تو اس کی روح میرے اندر حلول کر جاتی ہے۔ اور میری شخصیت حافظ شیرازی میں کھو جاتی ہے۔ اور میں خود حافظ شیرازی بن جاتا ہوں.....'' مجھے محسوس ہوا کہ اقبال فارسی شعراء میں سب سے زیادہ حافظ شیرازی کے قائل تھے۔''

عطیہ بیگم نے اس کتاب میں ایک واقعہ ایسا بھی بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا تھا کہ اقبال نہ صرف نظریاتی لحاظ سے وحدتِ وجود کے قائل تھے بلکہ ایک صاحبِ حال صوفی بھی تھے۔ وہ لکھتی ہیں:

> ۲۲ر اگست ۱۹۰۷ء کے دن ہائڈل برگ کے عملی اور حقیقت پسندانہ ماحول میں تصوف کی فضا پیدا ہوگئی۔ اور یونیورسٹی کے پروفیسر حیران تھے کہ اقبال کو کیسے اس حالت استغراق واز خود رفتگی سے واپس ہوش میں لائیں۔ جس میں وہ گزشتہ رات سے کھوئے بیٹھے تھے۔ فراؤ پروفیسر سینے شال اور فراؤلین ویگے ناسٹ نے جب اقبال کو ایک جامد بُت کی طرح بے حِس وحرکت بیٹھے سامنے کی کھلی کتاب میں نظریں گاڑے دیکھا تو اُن کے اوسان خطا ہو گئے۔ اقبال اپنے گردو پیش سے قطعی بے خبر دکھائی دیتے تھے۔ تمام لوگ جو سیر کو جانے کے لئے اکٹھے ہوئے تھے اقبال کو اس حالت میں بیٹھا دیکھ کر مبہوت ہوگئے۔''

معلوم ہوتا ہے کہ ''مابعد الطبیعیات ایران'' لکھنے کے بعد اقبال کے خیالات وعقائد میں نمایاں تغیر رونما ہونے لگا۔ یہ تغیر کیوں اور کیسے رونما ہوا اس کے متعلق شواہد موجود نہیں ہیں۔ یہ البتہ یقینی ہے کہ قیام یورپ کے اواخر میں اقبال اقوام وملل اسلامیہ کی ہمہ گیر پسماندگی اور سیاسی زبوں حالی کے اسباب وعوامل پر اکثر غور وخوض کرتے رہتے تھے انہیں ایام میں انہیں جرمن فلاسفہ بالخصوص فشٹے اور نطشے کو بالاستیعاب مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ فشٹے کے

نظریات میں اُن کی گہری دلچسپی کی وجہ یہ تھی کہ جب نپولین نے جنگ جینا میں جرمنوں کی متحدہ فوج کو شکست فاش دے کران کی کمر ہمت توڑ کر رکھ دی تو فشٹے نے اپنے ہم وطنوں میں جوش کردار اور جذبہ عمل کو بیدار کرنے کے لئے اپنے مشہور ''خطبات'' لکھے تھے۔ اقبال نے بھی فشٹے کے تتبع میں اقوام اسلامیہ کو خوابِ غفلت سے بیدار کرنے کا عزم صمیم کیا۔ چنانچہ اقبال کا نظریہ خودی فشٹے ہی سے مستعار ہے۔ اس اجمال کی تفصیل آگے آئے گی۔ بالفعل اس امر کی طرف توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد اقبال نے اپنی شاعری کو تجدید ملت کے لئے وقف کر دیا۔ انہوں نے مابعدالطبیعیات ایران خالص فلسفیانہ انداز میں لکھی تھی۔ لیکن اس کے بعد ان کے افکار پر متکلمانہ رنگ غالب آگیا۔ انہوں نے تاریخ اسلام کا مطالعہ اپنے نئے زاویہ نگاہ سے کیا تو اس نتیجے پر پہنچے کہ نظریہ وحدت وجود جسے وہ عجمی تصوف کا نام دینے لگے تھے، مسلمانوں کے سیاسی اور عسکری تنزل کا واحد ذِمے دار ہے۔ ان کے خیال کے مطابق اس کی اشاعت نے مسلمانوں میں زاویہ نشینی، رہبانیت اور نفی ہستی کے خیالات کو رواج دیا تھا۔ اگر اقبال ابن خلدون کی طرح تاریخی عمل کا دِقتِ نگاہ سے جائزہ لیتے تو اُنہیں معلوم ہو جاتا کہ مسلمانوں کے زوال کے متعدد سیاسی، معاشرتی، عسکری اور اقتصادی اسباب بھی تھے۔ صوفیہ کے حلقوں میں وحدت وجود کی اشاعت کو زیادہ سے زیادہ ایک علامت سمجھا جا سکتا ہے۔ سبب قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بہر حال اقبال نے وجودی صوفیہ اور ان کے افکار و آراء کے خلاف پُر جوش جہاد کا آغاز کیا۔ ابنِ عربی کی تعلیمات کو کفر و زندقہ قرار دیا[12] اور حافظ شیرازی کو ''فقیہہ ملت میخوارگاں'' کا لقب دے کر کہا:

ہوشیار از حافظِ صہبا گسار — جامش از زہر اجل سرمایہ دار
رہن ساقی خرقہ پرہیز او — مے علاج ہولِ رستاخیز او
نیست غیر از بادہ در بازارِ او — از دو جام آشفتہ شد دستارِ او
چوں خراب از بادۂ گلگوں شود — مایہ دار قسمت قاروں شود

....

تخمِ نخلِ آہ در کہسار کاشت — طاقتِ پیکار با فردا نداشت
مسلم و ایمان او زنّار دار — رخنہ اندر دینش از مژگانِ یار

حافظ شیرازی کے ساتھ یونانی فلسفی افلاطون پر بھی طنز و تعریض کا آغاز کیا اور اسے ''گوسفند قدیم'' کا لقب بخشا۔

راہب اوّل فلاطونِ حکیم — از گروہِ گوسفندانِ قدیم
گو سفندے در لباس آدم است — حکم او بر جانِ صوفی محکم است

اقبال نو اشراقیت کے بانی فلاطینوس پر طنز کرتے تو ایک حد تک اس کا جواز بھی پیدا ہو جاتا۔ لیکن افلاطون

یونانی کو گوسفند قدیم قرار دینا انصاف سے بعید ہے۔ افلاطون کے افکار میں بے شک کہیں کہیں کشف وعرفان کے عناصر موجود ہیں لیکن اس کا نظریہ امثال خالص عقلی اور منطقی ہے۔ اس کے علاوہ افلاطون صاحبِ عزیمت تھا۔ اس نے سائرا کیوز میں اصلاحات نافذ کرنے کی کوشش کی، جس پر وہاں کا جابر حاکم اس سے خفا ہو گیا۔ اور اسے قزاقوں کے ہاتھ غلام بنا کر بیچ ڈالا۔

مقامِ حیرت ہے کہ اقبال نے تمام وجودی صوفیہ وفلاسفہ کی سخت مخالفت کی لیکن مولانا جلال الدین رومی کو جو وحدتِ وجود کے مشہور اور ممتاز ترجمان سمجھے جاتے ہیں نہ صرف مستثنیٰ قرار دیا بلکہ اُن کو اپنا پیر و مرشد بھی تسلیم کر لیا اور خود مرید ہندی کے نام سے ان کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ ''اسرار خودی'' میں کہتے ہیں:

باز بر خوانم ز فیض پیر روم — دفتر سربستہ اسرارِ علوم
جانِ او از شعلہ ہا سرمایہ دار — من فروغ یک نفس مثل شرار
شمع شبخوں ریخت بر پروانہ ام — بادہ یورش کردہ بر پیمانہ ام
پیر رومی خاک را اکسیر کرد — از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد

....

موجم و در بحرِ او منزل کنم — تا درِ تابندۂ حاصل کنم
مَن کہ مستی ہازِ صہبائش کنم — زندگانی از نفسہائش کنم

جیسا کہ سطور بالا میں ذکر ہو چکا ہے۔ مولانا روم، مولانا صدرالدین قونوی کے واسطے سے شیخ اکبر ابن عربی سے مستفید و متاثر ہوئے تھے۔ تمام مورخین و شارحین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مولانا روم وحدت وجود کے نہ صرف قائل تھے بلکہ اس کے پُر جوش مبلغ بھی تھے۔ فلاطینوس اور ابن عربی کی طرح اُن کی الٰہیات کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ارواحِ انسانی ماخذِ حقیقی سے صادر ہوئی ہیں اور اسی کی طرف بازگشت کے لئے جدوجہد کرنا انسانی کوششوں کا مقصود و منتہیٰ ہے۔ مولانا روم کی مثنوی کا آغاز اسی عقیدے کی ترجمانی سے ہوتا ہے۔ ابتدائی اشعار میں وہ نَے کو انسانی روح کا علامتی مظہر قرار دیتے ہیں۔ جو اپنے نیستاں یا عالمِ لاہوت کی جدائی میں نالہ کناں ہے۔ اس کے ساتھ مولانا روم نفی ہستی پر زور دیتے ہیں۔

چیست توحید خدا آموختن — خویشتن را پیش واحد سوختن
گر ہمی خواہی کہ بفروزی چو روز — ہستی خود ہم چو شمع شب بسوز
زانکہ ہستی سخت مستی آورد — عقل از سر شرم از دل می رود
ہر کہ از ہستی خود مفقود شد — منتہائے کارِ او محمود شد

اور تو فلاطونیوں کی طرح سریان کے قائل ہیں

در دو عالم غیر یزداں نیست کس

ایک جگہ کہا ہے:

جملہ معشوق است و عاشق پردہ   زندہ معشوق است و عاشق مردہ

اس شعر کی شرح میں علامہ عبدالعلی 'بحرالعلوم' میں لکھتے ہیں:

''تمام موجودات عین معشوق ہیں جو ذات حق ہے اور عاشق جو تعینات اور تشخصات میں پایا جاتا ہے محض ایک پردہ ہے اگر یہ پردہ اُٹھ جائے تو تمام عالم نابود ہو جائے۔ اسی طرح معشوق یعنی ذاتِ حق زندہ جاوید ہے اور عاشق مثل مردہ ہے کیونکہ عاشق کا وجود اور اس کی حیات و موت خدا ہی کی ایک شان ہے۔ اگر وہ اس شان کے بغیر جلوہ گر ہونا چاہے تو تمام عالم نیست و نابود ہو جائے۔''

بحرالعلوم کے علاوہ محمد رضا، احمد حسن کانپوری اور محمد نذیر عرشی نے مثنوی روم کی شرح میں مولانا روم کے عقیدۂ وحدت وجود کی جابجا تشریح کی ہے۔ دوسرے علما بھی مولانا روم کو وحدتِ وجود کا ترجمان تسلیم کرتے ہیں۔ مولوی شبلی نعمانی ''سوانح مولانا روم'' میں لکھتے ہیں:

''وحدتِ وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے اور اہلِ نظر کے نزدیک تو اس کے قائل کا وہی صلہ ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدتِ وجود کے بغیر چارہ نہیں۔''

اس کے بعد وحدتِ وجود کے ثبوت میں دلائل دے کر فرماتے ہیں:

''مولانا روم وحدتِ وجود کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک تمام عالم اس ہستی مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں اور اس بنا پر صرف ایک ذاتِ واحد موجود ہے اور تعدد جو محسوس ہوتا ہے محض اعتباری ہے۔''

خلیفہ عبدالحکیم 'مابعدالطبیعیات رومی' میں رقمطراز ہیں:

''مثنوی مولانا رومی ایک تراشا ہوا پہلو دار بلور ہے جس میں سامی وحدانیت یونانی عقلیت، فیثا غورثی عناصر اور الیاطی نظریات وجود و امکاں، فلاطون کا نظریہ عیون، ارسطو کا نظریہ تعلیل وارتقاء فلاطینوس کی ذاتِ بحت اور والہانہ از خود رفتگی، جو ذاتِ بحت سے اتحاد کا باعث ہوتی ہے..... اور ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کے عکس پڑ رہے ہیں۔''

پروفیسر محمد شریف [13] صاحب فرماتے ہیں:

"اقبال مابعد الطبیعیات میں تو بطلی حریتی بن گئے اور اسلام کو از سرِ نو تازگی دینے اور مسلمانوں کو ابطال کی ایک عظیم الشان قوم بنانے کی خواہش ستانے لگی۔ اُنہوں نے رومی کو اپنا پیر و مرشد قرار دے لیا۔ اور ان کی مثنوی کے ان تمام حصوں کو نظر انداز کر دیا جن کی وحدت الوجودی تعبیر بھی ممکن ہو سکتی تھی۔"

خود اقبال نے دیباچہ 'پیام مشرق' میں مولانا روم کے ہمہ اوستی ہونے کا اعتراف کیا ہے، جرمن شاعر گوئٹے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"معلوم ہوتا ہے کہ اس نے رومی کے کلام پر غائر نگاہ نہیں ڈالی۔ کیونکہ جو شخص سپونوزا (ہالینڈ کا ایک فلسفی جو وحدت الوجود کا قائل تھا) کا مداح ہو اور جس نے برونو (اٹلی کا ایک وجودی فلسفی) کی حمایت میں قلم اٹھایا ہو اُس سے ممکن نہیں کہ رومی کا معترف نہ ہو۔"

سوال یہ پیدا ہوگا کہ اقبال نے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی تعلیمات کو کفر و زندقہ قرار دینے کے بعد شیخ کے ایک پیرو اور متبع کو اپنا پیر و مرشد کیوں منتخب کیا؟ اقبال کے بعض شارحین نے بھی اس دقت کو محسوس کیا ہے اور دو ایک[14] نے حتیٰ المقدور اس اشکال کو رفع کرنے کی کوشش بھی کی ہے لیکن اس کوشش میں وہ مولانا روم کی وجودی الٰہیات سے مکمل طور پر قطع نظر کر لیتے ہیں اور بار بار ان کے قدر و اختیار، ارتقاء اور تصورِ عشق کو معرض بحث میں لاتے ہیں اور پھر ان کی مطابقت اقبال کے افکار سے کرتے ہیں۔ حالانکہ کسی مفکر کے اخلاقی و عملی نقطۂ نظر کو اس کے الٰہیاتی نظریے سے جدا کر کے مطالعہ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اس کی اخلاقی قدریں اور عملی نصب العین اُس کی الٰہیات ہی سے متفرع ہوتے ہیں۔ بہر حال ہم اُن کے دلائل کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے۔

ا) شارحینِ اقبال کا ادعا ہے کہ مولانا روم کے قدر و اختیار سے جد و جہد کا وہ مفہوم متبادر ہوتا ہے جو اقبال کے فکر و نظر کا سنگ بنیاد ہے۔ یاد رہے کہ مولانا روم معتزلہ کی طرح مکمل قدر و اختیار کے قائل نہیں ہیں۔ انہوں نے جا بجا معتزلہ پر طعن و تعریض کی ہے۔ ان کا مسلک قدر و جبر کے بین بین ہے وہ اشعری المذہب تھے۔ اس لئے بعض جگہ وہ اشاعرہ کی طرح جبرِ مطلق کی طرف بھی مائل ہو جاتے ہیں:

حالِ عارف ایں بود بے خواب ہم — گفت یزداں ہم رقود زیں مرم
خفتہ از احوال دنیا روز و شب — چوں قلم در پنجہ تقلیب رب
آنکہ او پنجہ نہ بیند در رقم — فعل پندارد بہ جنبش از قلم

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

پیش قدرت خلق جملہ بارگہ — عاجزاں چوں پیش سوزن کارگہ

جدوجہد یا ریاضت اور عمل سے ان کا مقصود یہ ہے کہ روح انسانی کسی طرح قید آب وگل سے نجات حاصل کر کے دوبارہ اپنے مصدرِ حقیقی تک رسائی حاصل کرے۔ وہ اقبال کی طرح ایسے قدر و اختیار کے قائل نہیں ہیں جس کے طفیل انسان خدا کا ہم رتبہ اور برابر کا شریک بن سکتا ہے۔

جہاں او آفرید، ایں خوب تر ساخت — مگر با ایزد انباز است آدم

۲) مثنوی مولانا روم میں ارتقاء کا جو تصور ملتا ہے وہ خالصتاً نوفلاطونی ہے۔ فلاطینوس کے نظریے کی رُو سے ارواح انسانی عقل اوّل سے جدا ہو کر عالم مادی کی بندشوں میں گرفتار ہوگئی ہیں اسے تنزل (نیچے آنا) کا نام دیا گیا ہے۔ جب یہ ارواح مجاہدے اور زُہد و تقشّف کی مدد سے قید آب وگل سے رہائی پا لیتی ہیں تو عقل اوّل کی طرف اپنا ارتقائی سفر شروع کر دیتی ہیں۔ اسے صعود (اوپر جانا) کہا جاتا ہے تنزل اور صعود کا یہ نظریہ صوفیائے اسلام نے فلاطینوس سے اخذ کیا تھا۔ ''اخوان الصفا'' نے اپنے رسائل میں اسے بالتفصیل پیش کیا ہے ان کے بعد ابن مسکویہ نے 'الفوز الاصغر' میں اس کی تشریح کی ہے۔ فارابی، ابن سینا، ابن عربی، صدر الدین شیرازی، ملّا ہادی سبزواری وغیرہ نے بھی اس کو اپنے فکر و نظر کا محور بنایا ہے۔

فلاطینوس کہتا ہے کہ صعود کی طرف حرکت ارتقائی حرکت ہے۔ یعنی ارواح مادے کی بندشوں سے گلوخلاصی پا کر اپنے ماخذ و مصدر کی طرف ارتقائی سفر شروع کرتی ہیں۔ اخوان الصفا نے اپنے رسائل جلد ۳ میں اس پر بحث کی ہے اور اس کی عقلی توجیہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ معدنیات کی ترقی کا آخری درجہ نباتات سے اور نباتات کے ارتقاء کا آخری درجہ حیوانات سے اور حیوانات کی ترقی کا آخری درجہ انسان سے اور انسان کے ارتقاء کا آخری درجہ ملائکہ سے ملا ہوا ہے اور ملائکہ کے بھی مختلف درجے ہیں۔ ابن مسکویہ نے نبوت پر استدلال کرتے ہوئے انسان کی روحانی ترقی کے مختلف مدارج پر تفصیلی بحث کی ہے ابن عربی نے انسان کامل یا قطب کو انسانی روح کی ترقی کی آخری منزل قرار دیا ہے۔ ان کی تقلید میں مولانا روم نے بھی اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ انسان حیوانات کے درجے سے ترقی کر کے انسان کے درجے تک پہنچا ہے اور یہ عمل ارتقاء انسان پر رُک نہیں جائے گا۔ بلکہ جاری رہے گا اور انسان کامل کے ظہور پر منتہی ہوگا۔ عبدالکریم الجیلی مؤلف ''انسان کامل'' کے خیال میں وجودِ محض یا ذاتِ واجب تعالیٰ کا نزول مختلف مراحل میں ہوا ہے جن کو وہ احدیت (ایک ہونا) ہویت (وہ ہونا) انیت (میں ہونا) کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں انسان درحقیقت آفاقی عقل ہے جو گوشت پوست میں ظاہر ہوئی ہے اور ذاتِ مطلق کو عالم طبیعی سے منسلک کر رہی ہے۔ صوفی ان مراحل سے گزر کر صعود کا راستہ طے کرتا ہے اور انسان کامل بن کر اور صفات سے معرا ہو کر دوبارہ ذات مطلق میں جذب ہو جاتا ہے۔[15]

ارتقاء کے اس نوفلاطونی تصور کو برگساں اور الگزنڈر کے ارتقائے تخلیقی اور ارتقاء بروزی کے روپ میں پیش کر کے اقبال اور ان کے شارحین خلط مبحث اور انتشارِ خیال کا باعث ہوتے ہیں۔ ان نظریات میں بُعد المشرقین

ہے برگسان مرورِ محض کو کائنات کا اصل الاصول سمجھتا ہے اور عمل فطرت میں کسی مقصد و معنی کا قائل نہیں ہے۔ الگزنڈر کے خیال میں یزدانیت جو کائنات میں جاری و ساری ہے ارتقائے کائنات کے ساتھ ساتھ تکمیل پذیر ہو رہی ہے۔ اقبال کے نظریات زمان و ارتقاء ان فلاسفہ سے ماخوذ ہیں رومی کے نوفلاطونی تصورِ ارتقاء سے ان کو دور کی نسبت بھی نہیں ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم ''تشبیہات رومی'' میں فرماتے ہیں:

> ''عارف رومی ارتقائی صوفی ہیں مگر ان کے نظریات ارتقا محض طبیعیاتی اور حیاتیاتی نظریات سے بہت کچھ الگ ہیں۔ ان کے نزدیک تمام ہستیاں خدا سے صادر ہو کر خدا کی طرف واپس جا رہی ہیں۔ اس رجعت الی اللہ میں ارواح درجہ بدرجہ بلند ہوتی چلی جاتی ہیں۔ آغازِ سفر بھی ذاتِ الٰہی ہے اور منزلِ مقصود بھی خدا ہی ہے۔''

۳) ارتقا کی طرح مولانا روم کا تصور عشق بھی سراسر نوفلاطونی ہے۔ فلاطینوس نے ذات محض کو محبوبِ حقیقی کا نام دیا اور کہا کہ اس کا حسن و جمال عشق کا متقاضی ہوتا ہے۔ اس لئے عشق کی بدولت ہی نظام کائنات برقرار و بحال ہے۔ جیسا کہ عبدالسلام اندوی نے ''اقبال کامل'' میں لکھا ہے۔ عشق کا لفظ قرآن، حدیث اور جاہلی شعراء کے کلام میں کہیں استعمال میں نہیں آیا۔ سب سے پہلے عشق اور اس کی جملہ خصوصیات کو فلسفہ اشراق نے نمایاں کیا..... ''اخوان الصفا'' نے جو نوفلاطونی تھے عشق کے تمام نظریات اپنے رسائل میں پیش کئے ہیں۔ اور کہا ہے کہ ''عشق نام ہے معشوق کے ساتھ متحد ہونے کی سخت کوشش کا'' اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ جو حکماء اس نظریے کے قائل ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ اتحاد صرف روحانی امور کا خاصہ ہے۔ کیونکہ جسمانی چیزوں میں اتحاد نہیں ہو سکتا۔ اشراقی فلسفیوں کا یہی عشق صوفیائی شاعری میں آیا تھا۔ مولوی عبدالسلام ندوی لکھتے ہیں:

> ''ان میں پہلا نظریہ یہ ہے کہ کائنات کی بنیاد عشق و محبت پر قائم ہے کیونکہ دنیا میں علت و معلول کا سلسلہ قائم ہے اور ہر معلول اپنی علت سے محبت رکھتا ہے اور علت کو اس پر غلبہ و اقتدار حاصل ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ ایک ہی چیز دو حیثیتوں سے علت و معلول دونوں ہوتی ہے اس لئے ہر چیز میں قہر و مہر دونوں پائے جاتے ہیں۔ البتہ بعضوں میں قہر اور مہر زیادہ ہوتا ہے عشق و محبت کے اسی عالمگیر نظریے کو مولانا روم نے اس طرح بیان کیا ہے:

جملہ اجزائے جہاں زاں حکم پیش — جفت جفت و عاشقان جفت خویش
ہست ہر جزوے بعالم جفت خواہ — راست ہمچو کہر باؤ برگ کاہ
آسماں گوید زمیں را مرحبا — باتوام چوں آہن و آہن ربا

میل ہر جزئے بہ جزئے می نہد — ز اتحاد ہر دو تولیدے جہد
ہر یکے خواہاں دگر را ہمچو خویش — از پئے تکمیل فعل و کارِ خویش
دورِ گردوں رازِ موج عشق داں — گر نبودے عشق بافسردے جہاں
کے جمادے محو گشتے در نبات — کے فدائے روح گشتے نامیات

یہ نواشراقی تصور عشق نظریہ وحدت وجود کا ایک پہلو ہے جسے عبدالکریم الجیلی، شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول اور مولانا روم نے شرح وتفصیل سے پیش کیا ہے۔ اقبال نے عشق کا لفظ اس مفہوم میں استعمال نہیں کیا۔ وہ یہ ترکیب برگساں کی جوشش حیات کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کا عشق ایک مسلسل تخلیقی قوت ہے جس سے خودی مستحکم ہوتی ہے۔ یہ عشق پیہم قدروں اور نصب العینوں کی تخلیق کرتا رہتا ہے۔ اور آرزو وطلب کا تخلیقی عمل ہے۔ برگساں کی جوشش حیات اور اقبال کا عشق ایک خلاق وفعال قوت ہے۔ فلاطینوس اور مولانا روم کا عشق محبوبِ حقیقی سے اتحاد ووصل کی کوشش کا نام ہے۔

ان تصریحات سے یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ مولانا جلال الدین رومی کے جدو جہد ارتقاء اور عشق کے تصورات ان کی نوفلاطونی الٰہیات سے متبادر ہوئے ہیں انہیں معاصر فلاسفہ کے حیاتیاتی اور مابعد الطبیعیاتی افکار سے تطبیق دینا متکلمانہ چیرہ دستی ہے۔ غالباً اقبال برگساں لائڈ مارگن، الگزنڈر، جیمز وارڈ وغیرہ کی خوشہ چینی کا اعتراف کرنا مشرقی علوم ومعارف کے لئے سبکی کا باعث سمجھتے تھے اس لئے ان کے نظریات کو رومی سے منسوب کر کے انہیں اپنے پیرومرشد کا اجتہاد قرار دیا ہے۔

جیسا کہ ہم گزشتہ سطور میں ذکر کر چکے ہیں اقبال اپنی شاعری کے پہلے دور میں جو قیام مغرب کے اوائل تک محیط ہے، وحدتِ وجود کے شارح اور نوفلاطونی صوفی تھے۔ جب اُنہوں نے احیاء وتجدید ملت کا بیڑا اٹھایا تو وہ ہمہ اوست کی مخالفت کرنے لگے۔ عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اقبال مرتے دم تک وحدت وجود اور سریان کے مخالف رہے۔ لیکن یہ عدم تدبر کا نتیجہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال اواخر عمر میں وحدت وجود کی طرف دوبارہ رجوع لانے پر مجبور ہو گئے تھے۔ چنانچہ خطبات مدراس میں انہوں نے واشگاف انداز میں سریان کی حمایت کی۔ اور اسی تصور پر اپنی الٰہیات کی عمارت استوار کی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اقبال، جیسا کہ معلوم عوام ہے، مسلمانوں میں ایسے مردانِ مومن کے ظہور کے آرزومند تھے جو ملت اسلامیہ کی عظمت رفتہ کو بحال کرنے کی کوشش کریں۔ اس کے لئے ضروری تھا کہ مسلمانوں کو اس بات کا یقین دلایا جاتا کہ ذات باری تعالیٰ بھی ان کی کوششوں میں شریک ہے۔ خدا کے ماورائی تصور کو وہ تعطل وجمود پر محمول کرنے لگے تھے۔[16] یعنی ان کا خیال تھا کہ اگر خدا کی ماورائیت کا اثبات کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کو مسلمانوں کی کاوشوں سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ اس لئے اقبال نے ارتقائے تخلیقی اور ارتقائے بروزی کے ترجمانوں کی طرح ذات باری کو کائنات میں جاری

وساری ثابت کرنے کی کوشش کی۔ یاد رہے کہ صوفیہ وجودیہ بھی ذات خداوندی کے سریان کے قائل ہیں۔ اس لئے جہاں تک سریان کا تعلق ہے اقبال اور شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی الٰہیات میں کسی قسم کا فرق نہیں ہے۔ دونوں سریان کے ساتھ ساتھ ماورائیت کا بھی دم بھرتے ہیں۔ لیکن فی الحقیقت دونوں سریانِ محض کے قائل ہیں اتنا فرق ضرور ہے کہ ابن عربی کی الٰہیات میں ذات باری کا تصور بحیثیت ایک ذات مطلق و اکمل کے ہے اور الگزنڈر اور اقبال کے سریان میں ذات باری کائنات کے ساتھ ساتھ ارتقاء کی منازل طے کر رہی ہے۔

سریان کے علاوہ اقبال کے اس ذہنی انقلاب کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ منصور حلاج شیخ محی الدین ابن عربی اور دوسرے صوفیہ وجودیہ کے متعلق ان کی رائے میں نمایاں تبدیلی رونما ہو جاتی ہے ایک زمانے میں انہوں نے منصور حلاج کے متعلق لکھا تھا:

> ''منصور حلاج کا رسالہ 'کتاب الطواسین' جس کا ذکر ابن حزم کی فہرست میں ہے۔ فرانس میں شائع ہو گیا ہے۔ مؤلف نے فرنچ زبان میں نہایت مفید حواشی اس پر لکھے ہیں۔ حسین کے اصلی معتقدات پر اس رسالے میں بڑی روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان منصور کی سزا دہی میں بالکل حق بجانب تھے۔''[17]

گویا وہ منصور کو اس کے ہمعصر فقہاء کی طرح واجب القتل سمجھتے ہیں۔ لیکن جب خطبات لکھنے بیٹھتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ان کی اس رائے میں واضح انقلاب پیدا ہو چکا ہے فرماتے ہیں:

> ''اب[18] اگر صرف مذہبی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ان واردات کا نشو و نما حلاج کے نعرہ انا الحق میں اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گیا۔ اور گو حلاج کے معاصرین علیٰ ہٰذا متبعین نے اس کی تعبیر وحدت الوجود کے رنگ میں کی، لیکن مشہور فرانسیسی مستشرق موسیو میسے نوں نے حلاج کی تحریروں کے جو اجزاء حال میں شائع کئے ہیں[19] ان سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے۔ کہ اس شہید صوفی نے اَنا الحق کہا تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اسے ذاتِ الٰہیہ کے وراء الوراء ہونے سے انکار تھا۔ لہٰذا ہمیں اس کی تعبیر اس طرح کرنی چاہیے جیسے قطرہ دریا میں واصل ہو گیا حالانکہ یہ اس امر کا ادراک اور بالکل علی الاعلان اظہار تھا کہ خودی ایک حقیقت ہے جو اگر ایک عمیق اور پختہ تر شخصیت میں پیدا کر لی جائے تو ثبات و استحکام حاصل کر سکتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو کچھ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے حلاج ان الفاظ میں متکلمین کو دعوتِ مبارزت دے رہا تھا۔''

اب وہ حلاج کو گردن زدنی کی بجائے صوفی شہید کہنے لگے ہیں۔ اور انا الحق کی تعبیر اپنے نظریہ خودی کے رنگ میں کر رہے ہیں۔ لطف یہ ہے کہ دونوں اقتباسات میں حلاج کی "کتاب الطواسین" اور اس کے مرتب و شارح ماسینیوں ہی سے استناد بھی کیا ہے۔ خطبات کا اقتباس اس بات کا ثبوت بہم پہنچاتا ہے کہ اب وہ وحدت وجود اور سریان کی طرف مائل ہو گئے تھے اور حلاج اور ابن عربی کی تعلیمات کو بنظر استحسان دیکھنے لگے تھے۔ ایک زمانے میں ابن عربی کی تعلیمات کو کفر و زندقہ قرار دیا تھا۔ لیکن جب خطبات لکھتے وقت آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کے اسلامی ماخذ کی تلاش جاری تھی تو سید سلیمان ندوی کو لکھا:

> "اگر دہر ممتد اور مستمر ہے اور حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہی ہے تو مکان کیا چیز ہے۔ جس طرح زمان دہر کا ایک عکس ہے اسی طرح مکان بھی دہر ہی کا عکس ہونا چاہیے۔ یا یوں کہیے کہ زمان و مکان دونوں کی حقیقت اصلیہ دہر ہی ہے۔ کیا یہ خیال محی الدین ابن عربی کے نقطہ خیال سے صحیح ہے۔ اس کا جواب شاید فتوحات میں ملے۔ مہربانی کر کے تھوڑی سی تکلیف اور گوارا فرمایئے اور دیکھئے کیا اُنہوں نے مکان پر کوئی بحث کی ہے اور اگر کی ہے تو مکان اور دہر کا تعلق ان کے نزدیک کیا ہے۔"

اب وہ ابن عربی سے سند تلاش کر رہے ہیں۔ خطبات میں فرماتے ہیں:

> "کانٹ نے تو اس مسئلے میں کہ مابعد الطبیعیات کا وجود کیا ممکن ہے، جو فیصلہ صادر کیا ہے وہ اس نظریے کے ماتحت کہ ایک تو شے ہے بذاتہٖ ایک شے ہے بظاہر۔ لیکن فرض کیجئے معاملہ یوں نہ ہو جیسا کانٹ کا خیال تھا، بلکہ اس کے برعکس۔ چنانچہ اسلامی اُندلس کے مشہور صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا یہ قول کیا خوب ہے کہ وجود مُدرک تو خدا ہے کائنات معنی ایسے ہی ایک دوسرے مسلمان صوفی مفکر اور شاعر عراقی نے کہا ہے کہ زمان و مکان کے متعدد نظامات ہیں حتیٰ کہ ایک وہ زمان و مکان بھی ہے جو صرف ذاتِ الٰہیہ سے مخصوص ہے لہٰذا عین ممکن ہے کہ جسے ہم کائنات یا عالم خارجی ٹھہراتے ہیں وہ عقل ہی کی ایک تاویل ہو۔"

ان سطور میں اُنہوں نے کھلے الفاظ میں ابن عربی کے نظریہ وحدت وجود کو تسلیم کر لیا ہے۔ عراقی شیخ اکبر ابن عربی کا شاگرد اور مشہور وجودی شاعر تھا۔ اپنے خطبات میں متعدد مقامات پر اقبال نے عراقی سے استشہاد کیا ہے۔ اسی طرح دوسرے صوفیہ وجودیہ مثلاً شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول اور بایزید بسطامی کی تعلیمات سے

استدلال کیا ہے۔ بایزید بسطامی نے تصوف اسلامیہ میں سب سے پہلے نروان یا فنا فی اللہ کا تصور پیش کیا۔ ان کے شطحیات میں سے ایک ہے۔ ''جس نے مجھ کو دیکھا اُس نے خدا کو دیکھا۔'' اقبال خطبات میں اُن کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''جب مشہور صوفی بزرگ حضرت بایزید بسطامی کے حلقے میں تخلیق کا مسئلہ زیر بحث تھا تو ایک مرید نے ہمارے خام نقطہ نظر کی ترجمانی یہ کہتے ہوئے بڑی خوبی سے کی کہ ایک وقت وہ بھی تھا جب صرف خدا کا وجود تھا اس کے سوا کچھ نہ تھا۔ لیکن اس کے جواب میں شیخ کی زبان سے جو الفاظ نکلے وہ اور بھی زیادہ معنی خیز تھے۔ شیخ نے فرمایا: ''اور اب کیا ہے؟ اب بھی صرف خدا ہی کا وجود ہے۔'' لہٰذا عالم مادیات کی یہ حیثیت نہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ شروع ہی سے موجود ہو۔ اور جس پر گویا وہ اب دُور سے عمل کر رہا ہے۔ بلکہ ایک مسلسل عمل جس کو فکر نے الگ تھلگ اشیاء کی کثرت میں تقسیم کر رکھا ہے۔''

یہاں وہ واضح الفاظ میں کثرت و تعدد کا انکار کرتے ہیں اور وحدتِ وجود کا اثبات شیخ بایزید بسطامی کے قول سے کرتے ہیں۔ آخر نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ انہوں نے ''جاوید نامہ'' میں حلاج کا ''ہُو ہُو'' اور ابن عربی کے حقیقت الحقائق کا تصور ''عبدہ'' کے نام سے پیش کیا۔ یہ ''لوگس'' کا نظریہ ہے جس کا تاریخی جائزہ مفید مطلب ثابت ہوگا۔

لوگس (Logos) یونانی زبان کا لفظ ہے جس کا معنی ہے لفظ، کلمہ، نثر۔ سب سے پہلے ہریقلیتیس یونانی نے لوگس کا نظریہ پیش کیا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ لوگس ایک قوت متخیلہ ہے جس سے کائنات ظہور میں آئی۔ رواقیین (Stoics) اسے آفاقی قانون کے معنوں میں استعمال کرنے لگے۔ فلاطینوس کے پیش رو فلو یہودی کا عقیدہ تھا کہ خدا کائنات سے قطعی ماوراء ہے۔ عالم امکان اور خدا کے درمیان چند ارواح ہیں جو واسطوں کا کام دیتی ہیں۔ یہ سب لوگس (کلمہ) میں ضم کر دی گئی ہیں۔ یہ کلمہ تمام کائنات پر متصرف ہے۔ خدا سے کلمہ کا ظہور تنزل سے ہوا۔ اور کلمہ سے ساری کائنات کا اشراق ہوا۔ عیسائی متکلم اوراِنجن نے اس لوگس یا کلمہ کا نام عین العیون (Idea-Ideon) رکھا۔ جب تثلیث کا تصور ظہور پذیر ہوا تو لوگس کو اس کا ایک رکن قرار دیا گیا۔ اور جناب مسیح ابن مریم پر لوگس کا اطلاق ہونے لگا۔[20] ابن حزم نے 'الملل و النحل' میں عیسائیوں کا یہ عقیدہ بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے وہ کہتے ہیں:

''نصاریٰ کا مذہب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ جوہر ہے یعنی قائم بالذات اور من حیث الوجود واحد ہے اور من حیث الاقانیم تین ہے۔ اقانیم سے مراد ہر سہ صفات

وجود، حیات اور علم ہے صفت کو کلمہ بھی کہتے ہیں جو متحد ہو جسد حضرت مسیحؑ سے اور صفت حیات روح القدس ہے۔"

صوفیہ وجودیہ نے لوگس کا تصور نو فلاطونی فلاسفہ اور عیسائی متکلمین سے لیا تھا۔ سب سے پہلے منصور حلاج نے جناب رسالتمآبؐ کی ازلیت کی طرف توجہ دلا کر ابن عربی کے لوگس کے نظریے کے لئے زمین ہموار کی حلاج "کتاب الطواسین" میں رقمطراز ہیں:

"جناب رسالت مآبؐ عدم سے بھی پہلے موجود تھے، اور قلم سے پہلے ان کا اسم موجود تھا۔ وہ اس وقت بھی تھے جب کہ نہ جوہر کا وجود تھا نہ حوادث کا، اور جب کہ اوّل و آخر بھی پردہ کتم میں تھے۔ وہ اس قبیلے سے تعلق رکھتے تھے جو نہ مشرق سے آیا نہ مغرب سے..... ان کا نور قلم سے بھی زیادہ قدیم اور روشن ہے۔"

قرآن مجید میں آیا ہے اللہ نور السموات والارض۔ حلاج اس نور سے جنابِ رسالت مآبؐ کی ذات ہی مراد لیتے ہیں۔ ابن عربی کے حقیقت الحقائق یا حقیقت المحمدیہ میں حلاج کا یہی تصور کارفرما ہے عفیفی لکھتے ہیں:[21]

"ابن عربی حقیقت المحمدیہ کو حقیقت الحقائق، روح محمدؐ، عقل اوّل، العرش روح الاعظم، قلم الاعلیٰ، انسانِ کامل، اصول العالم، آدم حقیقی، البرزخ، الھیولیٰ کہہ کر بھی پکارتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم کی تخلیق کا اصول اوّل بھی وہی ہیں۔ ابن عربی نے اورانجن سے حقیقت الحقائق کی اصطلاح لی جو لوگس کو کہتا تھا..... ابن عربی حقیقت الحقائق یا حقیقت محمدیہ کو عقل کُل کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ جو کائنات کے تمام مظاہر و شئون کی تخلیق کا باعث ہوئی وہ اسے تکوین کائنات کی علت اول بھی سمجھتے ہیں اور خدا کی تخلیقی قوت (الحق المخلوق بہ) بھی قرار دیتے ہیں وہ اسے قطب الاقطاب بھی کہتے ہیں جو اسمٰعیلیوں کے امام کی طرح ہر زمانے میں حلول کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ وہ اسے انسان کامل کا نام بھی دیتے ہیں۔"

خود شیخ اکبر "فصوص الحکم" میں فرماتے ہیں؛

"آدم سے ہماری مراد وہ نفس واحدہ ہے جس سے یہ نوع انسان پیدا ہوئی ہے۔ جس کو بعض لوگ وحدت وحقیقت محمدیہ کہتے ہیں۔ انا من نور اللہ و کلھم من نوری۔ جس کے مظاہر عین الاعیان اور زوج الارواح ہیں۔ اس سے یہ

آیت دلالت کرتی ہے یاایہا الناس اتقوربکم الذی خلقکم من نفس واحدہ ٥ ..... سرذات محمد فردیت ہے کیونکہ آپ اس نوع انسانی کے کامل ترین فرد ہیں۔لہٰذا حقیقتہً نبوت آپ ہی سے شروع ہوئی اور آپ ہی پر ختم ہوئی۔ آپ نبی تھے اور آدم ہنوز آب وگل میں تھے۔اپنی نشست اور خلقت عنصری کے لحاظ سے خاتم النبیین ہیں اور اول افراد کا تین کا عدد ہے اس کے سوا جتنے افراد ہیں وہ اسی فرد اول سے صادر ہیں۔لہٰذا رسول اللہ اپنے رب پر پہلی دلیل ہیں۔ حضرت کو اللہ تعالیٰ نے جوامع الکلم یعنی کلیات واصول عطا کیے وہ جوامع الکلم کیا ہیں۔حقائق ومتمیات اسمائے آدم ہیں۔جس طرح قیاس میں تثلیث ہے یعنی اصغر، اوسط، اکبر یا صغریٰ، کبریٰ، نتیجہ، اسی طرح آپ میں بھی تثلیث ہے (١) احدیت (٢) وحدت (٣) عین الاعیان یا معلوم کلی اجمالی۔ (فص حکمت فردیہ بکلمہ محمدیہ)

بقول عفیفی ابن عربی کے ہاں لوگس کئی معنوں میں استعمال ہوا (١) لوگس بحثیت حقیقت الحقائق کے یہ اس کی مابعد الطبعی صورت ہے (٢) لوگس بحثیت حقیقت المحمدیہ کے۔یہ اس کا متصوفانہ پہلو ہے۔اور (٣) لوگس بحثیت انسانِ کامل کے۔یہ اس کا انسانی پہلو ہے۔

عبدالکریم الجیلی نے انسان کامل کا یہ تصور ابن عربی ہی سے مستعار لیا ہے وہ ''انسانِ کامل'' میں لکھتے ہیں:

> ''جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ تجھ کو نگاہ رکھے کہ انسان کامل وہ قطب ہے جس پر اول سے آخر تک وجود کے فلک گردش کرتے ہیں اور وہ جب سے وجود کی ابتدا ہوئی اس وقت سے لے کر ابدالآباد تک ایک ہی شے ہے پھر اس کے لئے رنگا رنگ لباس ہیں اور کنیسوں اور گرجوں میں ظاہر ہوتا ہے اور باعتبار لباس کے اس کا ایک نام رکھا جاتا ہے، کہ دوسرے لباس کے اعتبار سے اس کا وہ نام نہیں رکھا جاتا۔ اس کا اصلی نام محمد ہے اور اس کی کنیت ابوالقاسم اور اس کا وصف عبداللہ اور اس کا لقب شمس الدین ہے۔''

اقبال نے ابن عربی کا حقیقت المحمدیہ کا یہ حضور من وعن عبدہ، کے نام سے ''جاویدنامہ'' میں پیش کیا ہے۔

زندہ رود:

صد جہان پیدا درین نیلی فضاست ہر جہان را اولیاء وانبیاء ست

غالب:

نیک بنگر اندریں بود و نبود
پے بہ پے آید جہاں ہا در وجود
ہر کجا ہنگامہ عالم بود
رحمتہ اللعالمینے ہم بود
خلق و تقدیر و ہدایت ابتداست
رحمتہ اللعالمینی انتہا ست...

حلاج:

ہر کجا بینی جہانِ رنگ و بُو
آنکہ از خاکش بروید آرزو
یاز نورِ مصطفٰے اور را بہاست
یا ہنوز اندر تلاش مصطفٰے است

زندہ رود:

از تو پرسم گرچہ پُرسیدن خطاست
سرآں جوہر کہ نامش مصطفٰے است
آدمے یا جوہر سے اندر وجود
آنکہ آید گاہے گاہے در وجود

حلاج:

پیش او گیتی جبیں فرسودہ است
خویش را خود عبدہ فرمودہ است
عبدہ از فہم تو بالاتر است
زانکہ اوہم آدم و ہم جوہراست
جوہراو نے عرب نے اعجم است
آدم است و ہم ز آدم اقدم است
عبدہ صورت گر تقدیر ہا
اندرو ویرانہ ہا تعمیر ہا
عبدہ ہم جاں فزا ہم جانستاں
عبدہ ہم شیشہ ہم سنگِ گراں
عبد دیگر عبدہ چیزے دگر
ما سراپا انتظار او منتظر
عبدہ دہراست ومراز عبدہ ست
ماہمہ رنگیم اوبے رنگ و بوست
عبدہ باابتدا بے انتہا ست
عبدہ را صبح و شام ما کجاست
کس زسرِ عبدہ آگاہ نیست
عبدہ جز سر الا اللہ نیست
لا الٰہ تیغ و دمِ او عبدہ
فاش تر خواہی بگو موعبدہ
عبدہ چند و چگونِ کائنات
عبدہ رازِ درونِ کائنات
مدعا پیدا نگردد زیں دوبیت
تانہ بینی از مقام مارمیت

اقبال کے اس "عبدہ" میں حلاج کے "ہو ہو" اور ابن عربی کی حقیقت الحمدیہ کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ ابن عربی ذات رسالت مآب اور حقیقت الحمدیہ کو ایک دوسرے سے مختلف سمجھتے تھے۔ اقبال یہی تفریق عبد اور عبدہ میں روا رکھتے ہیں۔ ابن عربی کی 'حقیقت الحمدیہ' اور عبدالکریم الجیلی کے 'انسان کامل' کی طرح وہ عبدہ کو آدم سے اقدم سمجھتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ عبدہ جوہر ہے۔ صورت گر تقدیر ہے۔ دہر ہے۔ بے رنگ و بو ہے۔

بے انتہا ہے اور پھر جوش میں آکر پکار اُٹھتے ہیں کہ ہو عبدہ۔ عبدہ خدا ہے۔ یہ وہی حلول کا آریائی تصور ہے جو ہر یقلیتیں، فلو، نوفلاطونیوں اور عیسائیوں کے 'لوگس' اور 'کلمہ' کے مختلف روپ بدلتا ہوا اقبال تک پہنچا۔ یاد رہے کہ ابن عربی نے یہ تصور حلاج سے اخذ کیا تھا۔[22] اور حلاج کا حلولیہ ہونا ثابت ہے حلاج نے اوتار اور حلول کے تصورات ہندوستان سے ہی لئے تھے۔ مولانا سید سلیمان ندوی فرماتے ہیں:[23]

> ''وحدت الوجود کا مسئلہ کسی نہ کسی شکل میں ہر قوم میں موجود تھا۔ بعض یونانی فلاسفر ایک معنی میں اس کے قائل تھے اسکندریہ کا نوفلاطونی فرقہ اس کا معتقد تھا۔ پرانے یہودیوں اور عیسائیوں میں بھی یہ خیال موجود تھا۔ ہندو ویدانت کی پوری عمارت اسی تخیل پر قائم ہے اور بعض مسلمان صوفیوں میں بھی اس کی پُر جوش تلقین پائی جاتی ہے۔ گو کہ وحدت الوجود کے اندر خود بہت سے مختلف معنی ہیں اور اس ایک وحدت کی بھی بکثرت تشریحیں کی گئی ہیں۔ یہاں تک کہ ایک تشریح کے مطابق وہ ''حلول'' کا مرادف وہم معنی بن گیا ہے..... مسلمانوں میں ابن عربی ہی سب سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس عقیدے کی سب سے پُر زور حمایت کی ہے اور وہ اسپین کے باشندے تھے اور کبھی ہندو فلاسوفی سے ان کو دوچار ہونے کا موقع نہیں ملا۔ اس لئے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ہندو ویدانت سے نہیں بلکہ نوفلاطونی فلسفہ سے متاثر تھے۔ لیکن جہاں تک حسین بن منصور حلاج کا تعلق ہے یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ جس وحدت الوجود کا مدعی تھا وہ معتبر محتاط مسلمان صوفیوں کا وحدت الوجود نہیں بلکہ وہ حلول یعنی ایک قسم کے ہندو اوتار کے مسئلے کا قائل تھا۔ اس کی تفصیل اس کے پرانے تذکرہ نویسوں نے پوری طرح کی ہے۔ اور خود اس کی تصنیف ''کتاب الطواسین'' سے بھی ثابت ہے..... اس کے بعد یہ بھی ثابت ہے کہ وہ ہندوستان کے جادو منتر اور کرتب سیکھنے یا جیسا کہ بعض کہتے ہیں اپنے مذہب کی تبلیغ کے لئے ہندوستان آیا تھا اس لئے عجب نہیں کہ وہ یہیں سے اپنا مسئلہ وحدت الوجود عراق لے گیا ہو۔''

موسیو ماسینیوں ''کتاب الطواسین'' کے مقدمے میں لکھا ہے کہ حلاج نے ہندوستان کا سفر سمندر کے راستے سے کیا تھا۔ اور شمالی ہند اور ترکستان کے راستے سے واپس گیا تھا موسیو موصوف کہتے ہیں کہ منصور حلاج کا نظریہ یہ تھا کہ تکوین و تخلیق سے پہلے خدا اپنی وحدت میں مستغرق تھا۔ اور اپنے ہی جوہر کے ساتھ محوِ گفتگو تھا۔ اس حالت انفراد میں اور اپنے حسن کے مشاہدے سے عشق کا ظہور ہوا۔ عشق نے اس کے اسما و صفات کو جنم دیا۔ دفور

مسرت کی حالت میں اس کے اسماء وصفات سے آدم کی شکل میں پرتو کا ظہور ہوا اس طرح آدم میں لاہوت ناسوت بن کر جلوہ فگن ہوا۔ خدا ہی نے آدم میں اپنی روح پھونکی تھی۔ جس طرح ہندوؤں کے خیال کے مطابق پُرش نے بودھی میں اپنی روح پھونکی تھی۔

اقبال نے 'لوگس' کا نظریہ ابن عربی اور منصور سے اخذ کرنے پر اکتفا نہیں کیا۔ اب وہ کھلم کھلا منصور سے استفادے کی دعوت دینے لگے۔ 'ارمغان حجاز' میں ''انا الحق'' کے زیر عنوان فرماتے ہیں:

به آں ملت انا الحق ساز گار است — که از خونش نم هر شاخسار است
فغان اندر جلال او جمالے — که اورانه سپهر آئینه داراست
بجام نو کہن مے از سبو ریز — فروغِ خویش راہر کاخ و کو ریز
اگر خواہی ثمراز شاخ منصور — به دل لاغالب الاالله فروریز

خطبات میں انا الحق کی تشریح نظریہ خودی کے رنگ میں کی تھی۔ یہاں کہتے ہیں کہ مسلمانوں کو شاخ منصور سے پھل توڑنا چاہیے۔ کسی زمانے میں اقبال صوفیہ کی الٰہیات کو الحاد آمیز سمجھتے تھے۔ ایک خط میں نیاز الدین خاں کو لکھا:

''تصوف کے ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق وعمل سے تعلق رکھتا ہے نہایت قابلِ قدر ہے کیونکہ اس کے پڑھنے سے طبیعت پر سوز وگداز کی حالت طاری ہوتی ہے۔ فلسفہ کا حصہ محض بے کار ہے اور بعض صورتوں میں میرے حیال کے مطابق تعلیم قرآن کے مخالف۔''

لیکن جب الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کے لئے قلم اٹھایا تو وہ صوفیہ وجودیہ کی الٰہیات کو اپنانے پر مجبور ہوگئے۔ اُن کے سریان کی ترجمانی جدید فلسفہ ارتقا، کی روشنی میں کی اور ابن عربی، عراقی، منصور حلاج، شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول اور شیخ بایزید بسطامی جیسے مشاہیر صوفیہ وجودیہ سے بلا تکلف اخذ واستفادہ کرنے لگے۔

ان حقائق وشواہد سے اس امر کا ثبوت بہم پہنچتا ہے کہ اقبال کے فکر ونظر کا آغاز بھی وحدت الوجود اور سریان سے ہوا تھا اور انجام بھی وحدت الوجود اور سریان ہی پر ہوا۔

اقبال اور تقابل عقل ووجدان

عقل ووجدان کا تقابل [24] فلسفے کا ایک معرکہ آراء مسئلہ سمجھا جاتا ہے۔ اہل فکر ونظر اور اصحاب کشف و باطن کا اس بارے میں اختلاف رہا ہے کہ حقیقت اُولیٰ کا اِدراک عقل وخرد سے کیا جاسکتا ہے یا اشراق وشہود سے۔

جیسا کہ لفظ فلسفہ کے لغوی معنی سے ظاہر ہے اکثر فلاسفہ عقلی استدلال کو مؤثر اور بکار آمد سمجھتے رہے ہیں۔ فیثاغورث اور افلاطون بھی جن کے ہاں کشف وشہود کے تصورات ملتے ہیں، عقل وخرد پر اعتمادِ کامل رکھتے تھے۔ چنانچہ افلاطون کے نظریہ عیون [25] کی بنیاد عقلی استدلال پر استوار کی گئی ہے اس نے عیون کی خصوصیات پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ صرف عقل ہی عیون کا ادراک کر سکتی ہے یہ قول بھی اس سے یادگار ہے کہ "کسی شخص کی اس سے بڑھ کر بدنصیبی کیا ہوگی کہ وہ عقل وخرد کا دشمن بن جائے۔"

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ اقوامِ عالم میں سب سے پہلے فلاسفہ یونان نے عقل وخرد کو بروئے کار لا کر ضمیاتی خرافات واوہام کے دبیز پردے چاک کئے تھے۔ اور مظاہر قدرت کے اسباب پر تحقیقی نگاہ ڈالی تھی۔ اس لئے انہیں بجا طور پر فلسفہ کے ساتھ نظری سائنس کا بانی بھی سمجھا جاتا ہے۔ جب فلپ شاہ مقدونیہ نے یونانی ریاستوں کی متحدہ فوج کو شکست دے کر ان کی آزادی کا خاتمہ کر دیا تو اہل یونان میں سیاسی غلامی کے ساتھ فکری تنزل کا آغاز بھی ہوا۔ چنانچہ ارسطو کی وفات کے بعد صدیوں تک سرزمین یونان سے کوئی بھی صف اول کا فلسفی نہیں اُٹھا۔ رومتہ الکبریٰ کے دورِ تسلط میں رواقیین اور ابیقوریوں نے اپنی کوششیں زیادہ تر اخلاق وکردار کی اصلاح تک محدود رکھیں۔ اسکندریہ کے بین الاقوامی شہر میں فلاطینوس نے نو اشراقیت کی بنیاد رکھی۔ اُس کا نظریہ بے شک باطنی اور عرفانی ہے۔ لیکن اس نے ہمیشہ عقل وخرد کا احترام ملحوظ رکھا، اُس کا مشہور قول ہے۔ "صرف عقل کی زندگی ہی جادو کے اثرات سے محفوظ رکھ سکتی ہے۔" اس کے عقلیاتی رجحان کا اس سے بڑا ثبوت کیا ہوگا کہ اُس کے خیال کے مطابق ذات محض سے پہلا اشراق عقل کا ہوا۔ اور عقل سے روح کا اشراق ہوا۔ دنیائے اسلام میں نو اشراقیت کو ہمہ گیر مقبولیت نصیب ہوئی چنانچہ حکمائے اسلام میں اخوانِ الصفا، فارابی، ابن سینا وغیرہ کے افکار پر نو اشراقیت کا رنگ غالب ہے۔ فلاسفہ اسلام نے عقل کو نفس ناطقہ کا نام دیا۔ [26] اور تمام قوائے ذہنی وروحانی پر اس کی سیادت تسلیم کی۔ شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی مقتول فرماتے ہیں: "نفس ناطقہ تمام قوائے بدن کا رئیس ہے۔" [27] اندلس کے مشہور فلسفی ابن الطفیل کے افسانے "حی ابن یقظان" کا مرکزی خیال بھی یہی ہے کہ نفس ناطقہ کی ورزش اور تکمیل تمام انسانی کوششوں کا مقصود ومنتہی ہے۔ [28] اور اسی کے طفیل انسان کو اشرف المخلوقات کا منصب ومرتبہ بخشا گیا ہے۔ ابن رشد کا قول ہے کہ "فلاسفہ کی طرح حقائق الاشیا کا مطالعہ کرنا پاکیزہ ترین عبادت ہے۔" وہ صوفی کی ریاضت اور مجاہدے کو بے سُود سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ صرف تفکر وتعمق سے انسان معرفتِ تامہ حاصل کر سکتا ہے۔ ابن رُشد نے غزالی کی کتاب "تہافتہ الفلاسفہ" کا جواب "تہافتہ التہافتہ" کے عنوان سے لکھا اور اس میں غزالی کو "مرتدِ فلسفہ" کا لقب دے کر کہا کہ جیسا کہ غزالی کا خیال ہے۔ ریاضت سے عرفان نصیب نہیں ہو سکتا اس مقصد کے لئے تفکر وتدبر کو بروئے کار لانا چاہیے۔ اسی کتاب میں وہ غزالی کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

''ہمارا خیال یہ ہے کہ اس کتاب کے چھپے ہوئے زہر کو روزِ روشن کی طرح کھول کر دکھ دیں۔ گو اس میں یہ اندیشہ ہے کہ جن لوگوں نے ہماری مادر یعنی فلسفہ پر ظلم کیا ہے ان کے غیظ و غضب کا نشانہ ہمیں بھی بننا پڑے گا۔''

ابن سینا نے بھی ''اشارات'' اور ''شفا'' میں عقل و خرد کو اپنا رہبر قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر علی اکبر سیاسی اپنی تالیف ''علم النفس ابن سینا و تطبیق آں باردان شناسی جدید'' میں لکھتے ہیں:

''نظر عرفانی ابن سینا دربارہ چگونگی حصول معرفت و وصول بحق بہ نحو اجمال بیان گردید۔ اینک باید دانست کہ بزرگ ترین ایرادی کہ دریں مورد بر حکیم کردہ اند این است کہ ادراک کلیہ امور را توسط عقل ممکن پنداشتہ وحتی برائے وصول بحق و درک ذات ذوالجلال او راہ عقل و استدلال یعنی فلسفہ را بر اشراق و شہود و وجد و حال یعنی بر عرفان واقعی ترجیح دادہ برخلاف نظر صوفیاں کہ عقل را محدود و پاہائی استدلالیاں چوبین د بے تمکیں می شمارند معتقد ند کہ جز بوسیلہ صفاءِ روح بر اثر ریاضات وجذبہ الٰہی بہ شہود حقائق نتواں رسید عمل کردہ است۔''

حکماءِ اسلام کے علاوہ مشاہیر متکلمین بھی عقلی استدلال سے کام لیتے رہے۔ معتزلہ علانیہ عقل کو مذہب کا معیار کہتے تھے۔ اشاعرہ نے معتزلہ کے خلاف قلم اُٹھایا تو منطقی استدلال سے ہی ان کے خیالات کا رد لکھنے کی کوشش کی۔ دنیائے اسلام میں خرد دشمنی کی تحریک کا آغاز غزالی سے ہوا، جس نے عقلیاتی طرزِ تحقیق کو ناقابل اعتماد قرار دیا اور کہا کہ ادراک حقیقت کے لئے وجد و حال اور کشف و اشراق کا دامن تھامنا ضروری ہے۔ چنانچہ غزالی کی کتابوں کی اشاعت سے ہر کہیں یہ خیال عام ہو گیا کہ عقل و خرد اور تفکر و تفلسف کی راہ الحاد و زندقہ کی راہ ہے۔ تاتار کے خروج اور خلافت عباسیہ کے خاتمے کے ساتھ دنیائے اسلام میں سیاسی، اخلاقی اور ذہنی تنزل کا دور دورہ ہو گیا۔ اور حریت فکر و نظر کے استیصال کے ساتھ مسلمانوں کے ذہن و دماغ پر فکری جمود اور اندھی تقلید کا تصرف ایسا محکم ہوا کہ آج تک باقی و برقرار ہے۔

ازمنہ وسطیٰ کے عیسائی متکلمین مسلمان حکماء کی طرح عقلی استدلال سے مذہبی عقائد کی توثیق و تصدیق کا کام لیتے تھے ایبلارڈ، ڈنسکوٹس، طامس اکوئنس نے اسی طرزِ تحقیق کو اختیار کیا۔ اہل مغرب کی خوش قسمتی سے چودھویں اور پندرھویں صدیوں میں تحریک احیاء العلوم برپا ہوئی۔ اور فلاسفہ یونان کی اصل تصانیف کے ترجمے کئے گئے۔ جن کی اشاعت نے اہل مغرب کو آزادی فکر و نظر سے روشناس کرایا۔ انہوں نے کلیسائے روم کی ذہنی غلامی کا جوا اُتار پھینکا۔ اور جدید تحقیقی علوم کی بنیاد رکھی۔ کوپرنیکس، گلیلیو، کیپلر اور نیوٹن کے حیرت انگیز انکشافات نے اہل مغرب کے ذہن و دماغ میں ایک ہیجان عظیم پیدا کیا۔ اور سائنٹفک تحقیق کو بیش از بیش تقویت بہم پہنچی۔

تحریک احیاء العلوم نے عقلیت کی جس تحریک کو پروان چڑھایا تھا وہ اٹھارہویں صدی کے نصف آخر تک نقطۂ عروج کو پہنچ گئی۔ فرانسیسی قاموسیوں نے جن میں والٹیئر، دیدرو، منٹسکو، کندورسے اور کیسنے قابل ذکر ہیں، اس خیال کا اظہار کیا کہ معاشرہ انسانی کے تمام عقدے صرف عقلی اندازِ نظر سے سلجھائے جا سکتے ہیں۔ کندورسے نے پیش گوئی کی کہ انسان ایک نہ ایک دن مثالی معاشرے کی تشکیل میں کامیاب ہو کر رہے گا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب بقول سپنگلر مغرب کی تہذیب جدید معراج کمال تک جا پہنچی تھی۔ اس کا خیال ہے کہ اٹھارہویں صدی کے خاتمے کے ساتھ تمدن مغرب میں تنزل کا آغاز ہوا۔ اور یہ عمل آج تک جاری ہے۔

مغرب کے تمدن جدید کے تنزل کا پہلا نقیب روسو ہے جو رومانیت کے ساتھ صحرائیت اور بدویت کا داعی بھی تھا۔ اس نے تاریخ مغرب میں پہلی بار بڑے جوش و خروش کے ساتھ اس تخریبی نظریے کی تبلیغ کی کہ عقل و خرد کی زندگی غیر فطری زندگی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ علوم و فنون کی ترقی نے انسان کو فطرت سے دور کر دیا ہے۔ اس کے خیال میں انسان کے تمام سیاسی، معاشی، عمرانی اور تعلیمی عقدوں کا واحد حل یہ ہے کہ وہ دوبارہ بدوی اور صحرائی بود و ماند اختیار کر لے اور فطرت سے از سرِ نو اپنا قلبی رابطہ قائم کرنے کی کوشش کرے۔ اس نے کہا: ”مجھے یہ کہنے میں چنداں باک محسوس نہیں ہوتا کہ تفکر و تدبر خلافِ فطرت ہے اور مفکر ایک ذلیل حیوان ہے۔“

روسو کی رومانیت اور خرد دشمنی نے انیسویں صدی کے جرمن مثالیت پسندوں کو متاثر کیا۔ کانٹ عقل اور وجدان دونوں کو اہم سمجھتا تھا اس کے متبعین میں شوپنہائر نے دعویٰ کیا کہ ایک قسم کا اندھا آفاقی ارادہ ہی حقیقت اولیٰ ہے۔ چنانچہ شوپنہائر سے ارادیت کا آغاز ہوتا ہے۔[29] جس کی بنیاد خرد دشمنی پر اُٹھائی گئی تھی۔ شوپنہائر نے کہا انسان میں عقل فائق نہیں ہے بلکہ لاشعوری ارادہ فائق ہے اور انسانی عقل و خرد ارادۂ حیات کے ہاتھوں میں ایک بے جان آلے کی مانند ہے۔ برگساں، فرائڈ، برنارڈ شا، میک ڈوگل، جیمز وارڈ، ولیم جیمز وغیرہ بھی ارادے اور جبلت کو عقل و فکر پر فوقیت دیتے ہیں۔ لیکن ان میں سوائے برگساں کے کسی نے وجدان کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھا۔

اقبال ارادیت کے اسی مکتبِ فکر سے متاثر ہوئے تھے۔ ان کا نقطۂ نظر فلسفیانہ نہیں تھا۔ بلکہ متصوفانہ اور متکلمانہ تھا۔ اُنہوں نے برگساں سے بطور خاص اخذ و استفادہ کیا ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ برگساں بھی ایک صوفی ہے اور اس کا نظریۂ ارتقائے تخلیقی وحدت وجود ہی کی بدلی ہوئی صورت[30] ہے جس سے اقبال بخوبی مانوس تھے۔ دوسری یہ کہ اس نے وجدان کی ہمہ گیر کارفرمائی پر زور دیا ہے اور خرد کو ادراک حقیقت کے ناقابل قرار دیا ہے یہی خیال صوفیہ وجودیہ کا بھی تھا۔ برگساں نے البتہ اپنے نظریے کی تصدیق و توثیق کے لئے اصولِ حیاتیات سے استناد کیا ہے جس سے اس کے افکار پر سائنٹفک ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ اقبال بھی الٰہیات کو سائنٹفک بنیادوں پر نئے سرے سے مرتب کرنا چاہتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اس کوشش میں برگساں کے ارتقاء اور زمان کے نظریات ان کے لئے مفید مطلب ثابت ہوں گے ان وجوہ کی بنا پر ان کے ہاں عقل و وجدان کا تقابل کم و بیش اسی صورت

میں موجود ہے جو برگساں کے افکار کا مابہ الامتیاز ہے۔

برگساں کے عقل و وجدان کے تقابلی فلسفے کو سمجھنے کے لئے اس بات کا ذہن نشین کر لینا ضروری ہے کہ برگساں نے وجدان کو جبلت کے مفہوم میں استعمال کیا ہے وہ کہتا ہے:

''وجدان وہ جبلت ہے جسے اپنا شعور ہو گیا ہو۔ اور جو اپنے مقصد سے آگاہ ہو کر اس کی توسیع کا باعث ہو سکے۔''

یہاں جبلت سے برگساں کی مراد وہی حیوانات کی جبلت ہے ایک اور جگہ وہ وجدان کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے:

''یہ ایک قسم کی عقلیاتی ہمدردی ہے جس کی مدد سے ایک شخص کسی چیز کے بطون میں جگہ پا لیتا ہے تا کہ وہ اپنے آپ کی مطابقت اُس چیز کے بے نظیر عنصر سے، جو ناقابل اظہار ہے، کر سکے۔''

دوسری جگہ وجدان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''ایک قسم کی عقلیاتی ہمدردی جس کی مدد سے ایک شخص کسی شے کی کنہ تک پہنچ جاتا ہے۔ اور اس کی اس انفرادی خصوصیت کو پا لیتا ہے جو ناقابل بیان ہوتی ہے۔''

ان اقتباسات سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ حیوانات کی جبلت اور وجدان میں کوئی فرق ہے تو یہی ہے کہ وجدان میں خود آگاہی کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جس سے وہ اشیاء کے بطون کا ادراک کر لیتا ہے۔ یہ خود آگاہی، ظاہر ہے کہ جبلت پر عقل کے عمل کرنے ہی سے پیدا ہو سکتی ہے اور ہر ذی شعور اور ذی عقل اس سے بہرہ در ہوتا ہے۔ چونکہ حیوانات عقل سے محروم ہیں اس لئے ان کی جبلت اصلی اور قدرتی شکل و صورت میں موجود ہوتی ہے انسان میں البتہ عقل و فکر کی کارفرمائی جبلت کو وجدان میں تبدیل کرتی رہتی ہے۔ اس صورت میں جس انسان میں عقل و خرد کا عمل جبلت پر جتنا محکم اور مسلسل ہو گا اتنا ہی زیادہ وجدان کا وہ مالک ہو گا۔ گویا وجدان وہ جبلت ہے جسے عقل و خرد نے شستہ و رفتہ کر دیا ہو۔ لیکن برگساں اس پر اکتفا نہیں کرتا وہ کہتا ہے کہ وجدان عقل انسانی کی تکمیل کرتا ہے اور اشیاء کے اندر ایسے عناصر کا ادراک کر لیتا ہے جو ناقابل اظہار ہوتے ہیں اور عقل کی گرفت میں نہیں آ سکتے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اس کے فلسفے میں باطنیت اور تصوف کا عنصر داخل ہوتا ہے۔ فرینک تھلی ''تاریخ فلسفہ'' میں لکھتے ہیں:

''خرد دشمن تحریک کا سب سے دل چسپ اور ہر دل عزیز مفکر برگساں ہے رومانیوں، نتائجیت پسندوں اور صوفیوں کی طرح اس کا عقیدہ ہے کہ سائنس اور

منطق ادراک حقیقت سے قاصر ہیں۔ زندگی اور حرکت و تغیر کے مقابلے میں عقلی استدلال بے کار ہے۔ سائنس صرف میکانیکی، بے حس اور جامد اعمال واشیاء کا جائزہ لے سکتی ہے۔ عقل جوشش حیات کے ہاتھ میں محض ایک آلے کی حیثیت رکھتی ہے۔ وجدان زندگی ہے، حقیقی زندگی، وجدان خود آگاہ شائستہ اور روحانیت آمیز جبلت ہے۔''

برگساں کے بقول عقل ہی جبلت میں خود آگاہی کی صلاحیت پیدا کرتی ہے۔ اس صورت میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ وجدان ایسی باتوں کا ادراک کیسے کر سکتا ہے جو عقل کی گرفت سے ماورا ہوں۔ صوفیہ وجودیہ کی طرح برگساں بھی اس بات کا مدعی ہے کہ اُس کے پاس کوئی ایسی پُر اسرار چیز بھی ہے جو فلاسفہ اور سائنسدانوں کے پاس نہیں ہے ڈاکٹر عشرت حسین لکھتے ہیں:

''برگساں کا فلسفہ دراصل قدیم تصوف ہی کی نئی ترجمانی ہے۔ اس نے صرف یہ کیا ہے کہ وجدان کو حیوانات کی جبلتوں سے وابستہ کر دیا ہے جس سے اُس کے نظریات پر سائنٹفک ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ عقل و شعور کے مشاہدے کو وہ مکانی قرار دیتا ہے اور وجدانی مشاہدے کو مرورِ محض سے مخصوص کر دیتا ہے۔'' (مابعد الطبیعیات اقبال)

لارڈ برٹرنڈ رسل فلسفہ برگساں پر تنقیدی تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''برگساں کے فلسفے کا غالب حصہ محض روایتی تصوف پر مشتمل ہے جسے مقابلتاً نئی زبان میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ خیال کہ عقلی نقطۂ نظر سے اشیاء ایک دوسری سے مختلف دکھائی دیتی ہیں، پارمی نائڈیس سے لے کر بریڈلے تک مشرق و مغرب کے ہر صوفی کے نظریے میں دکھائی دیتا ہے۔ برگساں نے دو طریقوں سے اس خیال میں ندرت پیدا کی ہے اولاً وہ وجدان کو حیوانات کی جبلت سے متعلق کر دیتا ہے یہ خیال اس کے نظریات کو سائنٹفک رنگ دیتا ہے۔ ثانیاً وہ ''مکان'' اشیاء کے اس باہمی تباین کو قرار دیتا ہے جو عقل کو بظاہر دکھائی دیتا ہے اور ''زماں'' کو اشیا کا ربط باہم کہتا ہے جو وجدان پر منکشف ہوتا ہے۔ اس کے افکار کی ہر دل عزیزی کا باعث اس کا نظریہ جوشش حیات ہے۔ اس کی سب سے بڑی جدت یہ ہے کہ اس نے تصوف پر ارتقاء اور حقیقتِ زماں کا پیوند لگا دیا ہے۔''

اقبال بھی ایک صوفی ہیں جو متصوفانہ افکار کی تشریح برگساں کے رنگ میں کر کے اُنھیں نئی شکل وصورت دینا چاہتے ہیں۔ ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کے پہلے خطبے میں عقل و وجدان کے تعلق باہم پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''ہمارے دوسرے احساسات کی طرح صوفیانہ احساس میں بھی تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور میں سمجھتا ہوں یہی مشمول تعقل ہے۔ جس سے بالآخر اس میں فکر کا رنگ پیدا ہوتا ہے۔ دراصل احساس کا اقتضا بھی یہ ہے کہ اس کا اظہار فکر کے پیرائے میں کیا جائے۔''

ان الفاظ میں وہ برگساں کی عقلیاتی ہمدردی کا تصور نئے پیرائے میں پیش کر رہے ہیں۔ برگساں کہتا ہے کہ وجدان بذاتِ خود ادراک وابلاغ سے عاری ہے۔ ضروری ہے کہ پہلے وہ عقل کو اپنے اندر جذب کر لے تاکہ اس کی کیفیات ضبط تحریر میں لائی جاسکیں۔ اقبال کہتے ہیں:

''پھر بہ اعتبار نوعیت صوفیانہ مشاہدات چونکہ براہ راست ہی تجربے میں آتے ہیں لہٰذا ان مشاہدات کو دوسروں تک جوں کا توں پہنچانا ناممکن ہوجاتا ہے اور یہی وجہ ہے وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ لہٰذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی قضایا ہی کی شکل دے سکتا ہے۔ یہ نہیں کہ اس کا مشمول من وعن دوسروں تک منتقل کر سکے۔''

یہاں برگساں کا خیال ہی دہرایا ہے۔ البتہ صوفی اور پیغمبر کی وجدانی کیفیات کا ایک ہی محل بحث میں ذکر کر گئے ہیں اور ان کی واردات میں کسی قسم کا فرق روا نہیں رکھا۔ حالانکہ پیغمبر اور صوفی کے احوال ومقامات میں بنیادی فرق ہے۔ صوفی کے متعلق بے شک یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ باطنی کیفیات کو من وعن دوسروں تک منتقل نہیں کرسکتا۔ لیکن پیغمبر کے متعلق یہ بات کہنا اسے اپنے منصب ومقام سے گرا دینے کے مترادف ہے۔ اہل مذہب کے خیال میں پیغمبر ملہم ہوتا ہے اور اس کا فرض اولین یہ ہوتا ہے کہ وہ وحی یزدانی کو بلاکم وکاست اور من وعن مخاطب تک پہنچا دے۔ اس ابلاغ میں تصور یا نقص واقع ہوگا تو وہ اپنے فرض کو کما حقہ ادا نہیں کر سکے گا۔ پھر فرماتے ہیں:

''جب صوفی کسی ذات سرمدی سے اتحاد واتصال کی بدولت یہ محسوس کرتا ہے کہ زمانِ متسلسل کی کوئی حقیقت نہیں تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ زمانِ متسلسل سے اس کا تعلق سچ مچ منقطع ہو جاتا ہے اس لیے کہ اپنی یکتائی کے باوجود صوفیانہ مشاہدات اور ہمارے روزمرہ کے محسوسات ومدرکات میں کوئی نہ کوئی رشتہ ضرور کام کر رہا ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ صوفیانہ احوال تادیر قائم نہیں رہتے۔''

یہاں اقبال بھی برگساں کے تتبع میں بقول برٹرنڈ رسل تصوف پر حقیقت زماں کا پیوند لگا رہے ہیں علاوہ ازیں اقبال کا عشق، برگساں کی، جوشش حیات [31] کی صدائے بازگشت ہے۔ یعنی ایسی تخلیقی قوت حیات جس نے نظام حیات کو قائم و برقرار رکھا ہوا ہے۔ اس معاملے میں وہ صوفیہ وجودیہ کے افکار سے انحراف کرتے ہیں کیونکہ صوفیہ کا عشق نام ہے محبوب ازلی سے اتحاد و وصل کی سخت کوشش کا۔

نظریاتی لحاظ سے برگساں اور اقبال عقلی استدلال اور وجد وحال کے درمیان کوئی حد فاصل قائم نہیں کرتے اقبال نے فکر و احساس یا عقل و وجدان کے درمیان نامیاتی رشتے کا ذکر کیا ہے لیکن یہ محض بہ مقتضائے بحث و حجت ہے۔ فی الحقیقت دونوں عقل پر وجدان کی سیادت کے قائل ہیں۔ برگساں کے ہاں فلسفے کا مقصد واحد یہ ہے کہ عقل کو وجدان میں سمو دیا جائے۔ اقبال نے بھی اپنے اشعار میں جا بجا یہ خیال پیش کیا ہے اور برگساں کی طرح بڑے جوش و خروش سے عقل و خرد کی تنقیص کی ہے:

خرد از راندن محل فرد ماند — زمام خویش دادم در کف دل
خرد بیگانہ ذوق یقین است — قمار علم و حکمت بدنشین است
عقل کو تنقید سے فرصت نہیں — عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ
حیات کیا ہے خیال و نظر کی مجذوبی — خودی کی موت ہے اندیشہ ہائے گوناگوں
داند آنکہ نیک بخت و محرم است — زیر کی ز ابلیس و عشق از آدم است
ہزار بار نکوتر متاع بے صبری — ز دانشے کہ دل او را نمی کند تصدیق
یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار — شریک شورش پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

راقم کے خیال میں عقل کو شورش پنہاں میں شریک کرنے کی دعوت دینا یا جبلت و وجدان پر اعمال کی بنیاد رکھنا اور زندگی کو خیال و نظر کی مجذوبی قرار دینا حد درجہ خطرناک ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ شورش پنہاں پر عقل کا محکم تصرف قائم کیا جائے۔ اور اعمال کی بنیاد عقل و خرد پر رکھی جائے۔ عقل و خرد پر جبلت و وجدان کی سیادت کی مندرجہ ذیل شواہد اور حقائق کی بنا پر قبول نہیں کیا جا سکتا۔

۱) علمائے ارتقاء و حیاتیات ہمیں بتاتے ہیں کہ سب سے پہلے مادے سے حیات کا ارتقاء ہوا۔ پھر حیات سے جبلت کا، پھر جبلت سے ذہن کا اور پھر ذہن میں تعقل و تفکر کی صلاحیت پیدا ہوئی۔ برگساں کہتا ہے کہ جب جبلت عقل کے دخیل ہونے سے خود آگاہ ہوتی ہے تو وجدانی کوائف ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں جبلت اور عقل سے علیحدہ وجدان کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا اور وجدانی کیفیات کو عقل و خرد ہی کی تخلیق تسلیم کرنا پڑے گا۔ نظر بر ایں یہ دعویٰ کرنا کہ وجدان عقل کی تکمیل کرتا ہے ناقابل فہم ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عقلی تحقیق اسی نسبت سے معروضی ہوگی جس نسبت سے وہ جبلت و

وجدان کے عناصر سے پاک ہوگی۔ اس کے برعکس وجدانی کیفیات بروئے کار آنے کے لئے ہر مرحلے پر عقل کی محتاج ہیں۔

۲) وجدانی کیفیات کا انحصار کسی شخص کے مخصوص رنگِ مزاج (Mood) پر ہوتا ہے جو بذاتِ خود طبیعت کی افتاد، موسم کی تبدیلی اور ماحول کے گوناگوں اثرات کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اس لئے اس کے اخذ کیے ہوئے نتائج پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ آلڈوس ہکسلے[32] اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''بہار کے ایک روشن دن کو جب میرا احساس شگفتہ ہو، جب میں محبت کی خوشی سے ہمکنار ہوں اور حالات مساعد ہوں، ہوسکتا ہے کہ مجھے اس بات کا وجدان ہو جائے کہ دنیا میں نیکی ایک بنیادی عنصر کا درجہ رکھتی ہے۔ لیکن جاڑے میں جب مجھے یہ احساس ہو کہ تقدیر نے ناحق مجھے جور و ستم کا نشانہ بنا رکھا ہے۔ میری آرزوئیں تشنہ تکمیل ہوں، میری محبوبہ مجھے دھتا بتا چکی ہو۔ اس وقت بالواسطہ مجھے یہ وجدان ہوگا کہ کائنات اخلاقی لحاظ سے مجھ سے قطعی طور پر بے پرواو بے تعلق ہے۔ ایک رنگِ مزاج کی ترجمانی کو دوسرے رنگ مزاج کی ترجمانی سے جو اتنی ہی منطقی ہوسکتی ہے کیوں زیادہ معروضی سمجھا جائے..... جواب یہ ہوگا کہ ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ بس ہمیں وجدان ہوا ہے۔ ہر شخص وہی ترجمانی انتخاب کرے گا جو اس کے وقتی یا گریزاں رنگِ مزاج کے موافق ہوگی۔''

وجدان کے برعکس عقل کے اخذ کردہ نتائج رنگِ مزاج کی تلون کیشی کے محتاج نہیں ہوا کرتے۔

۳) وجدانی کیفیات متضاد و متناقص بھی ہوسکتی ہیں مثلاً شیخ اکبر ابن عربی نے وحدت وجود کا نظریہ اپنے ذاتی کشف و حال کی بنا پر مرتب کیا تھا شیخ کی طرح دوسرے وجودی صوفیا مولانا روم، عطار، ابن الفارض وغیرہ ذاتی واردات و مکاشفات کے باعث وحدت وجود پر اعتقاد رکھتے تھے۔ فلاطینوس کا دعویٰ تھا کہ اسے بارہا ذاتِ محض کے ساتھ اتصال و اتحاد کا تجربہ ہوا ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ مجھے اپنی زندگی میں کئی دفعہ مرورِ محض کا بلاواسطہ مشاہدہ نصیب ہوا ہے۔ ویدانتی بھی جیو آتما اور پرم آتما کے اتحاد کا دعویٰ ذاتی تجربے کی بنا پر کرتے ہیں۔ دوسری طرف ہمہ از وست یا وحدت شہود کے شارح شیخ احمد سرہندی کا دعویٰ ہے کہ انہیں ذاتی کشف و شہود کے باعث اس بات کا انشراح ہوا تھا کہ وحدت الوجود یا ہمہ اوست وہم باطل ہے اور ہمہ از وست سچا نظریہ ہے۔ لطف یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی اس بات کے مدعی ہیں کہ ان کا وجدان وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود، دونوں کی تصدیق کرتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے

متضاد نظریات میں مفاہمت کی کوشش بھی کی ہے۔ ان حقائق کے پیش نظر اقبال کو اس بات کا حق نہیں پہنچتا کہ وہ ابن عربی کے مشاہدات کو تو الحاد و زندقہ قرار دیں اور شیخ احمد سرہندی کے ہمہ از دست کو اسلامی روح کی توحید سمجھنے لگیں۔ اپنے نقطۂ نظر کی رو سے تو انہیں ویدانتیوں کے نروان کو بھی صحیح تسلیم کرنا پڑے گا۔

(۴ برگساں اور اقبال کے علاوہ اکثر صوفیہ اور ویدانتی یہ کہتے ہیں وجدانی کیفیات نا قابلِ اظہار ہوتی ہیں۔ مولانا روم نے کس حسرت سے کہا ہے:

کاش کہ ہستی زبانے داشتے	تا زِ مستاں پردہ ہا برداشتے
اے خدا، نما تو جاں را آں مقام	کاندراں بے حرف می روید کلام

برگساں کے خیال میں وجدان بذاتِ خود ادراک و ابلاغ سے عاری ہے البتہ جب وہ عقل کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے تو اس کی کیفیات کو ضبط تحریر میں لایا جا سکتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ صوفیانہ احساس میں بھی تعقل کا عنصر شامل رہتا ہے۔ برگساں نے اس عنصر کو ''عقلیاتی ہمدردی'' کا نام دیا ہے۔ بات یہ ہے کہ وجدانی کیفیات منفرد اور شخصی ہوتی ہیں اس لئے ان میں عمومیت کا رنگ پیدا نہیں ہو سکتا، جو انہیں بیک وقت قابل فہم بھی بنا دے اور قابل اظہار و ابلاغ بھی۔ چنانچہ اظہار و ابلاغ کے لئے وجدان عقل کا محتاج ہے۔ جس طرح موضوع ہیئت سے بے نیاز نہیں رہ سکتا اسی طرح وجدان کے لئے عقل سے بے تعلق و بے پروا رہنا ناممکن ہے، عقل ہی باطنی احوال اور وجدانی کیفیات کو لب گویا عطا کرتی ہے۔

(۵ برگساں اور اقبال کہتے ہیں کہ جبلت اور وجدان اِدراک حقیقت کے قابل ہیں جبکہ عقل اس کے ادراک سے معذور ہے اگر وہ عقلی استدلال و تفکر سے اس نتیجے پر پہنچے ہیں تو خود اُن کے نظریے کے مطابق یہ نتیجہ غلط ہے، اگر وجدانی کشف و شہود سے اُنہوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے تو خود اُن کے قول کے مطابق وجدانی کیفیات نا قابلِ اظہار ہوتی ہیں۔ اور عقل کا شمول ہی انہیں قابلِ اظہار بناتا ہے۔ مقام غور ہے کہ عقل کا شمول اس نتیجے کی صحت و صداقت کا ضامن کیسے ہو سکتا ہے جب کہ عقل بقول ان کے ادراک حقیقت سے قاصر ہے۔ سی ای ایم جوڈ نے سچ کہا ہے کہ عقل کے دشمن بھی اس کی نارسائی اور غلط اندیشی کو ثابت کرنے کے لئے عقلی استدلال ہی سے کام لیتے ہیں اور نتیجتاً خود اپنے نتائج کو غلط ثابت کر دکھاتے ہیں۔

(۶ جن دلائل سے عقل کو حقائق اشیاء کے ادراک کے نا قابل قرار دیا جاتا ہے وہی کشف و وجدان کے خلاف استعمال کئے جا سکتے ہیں۔ عقل کے اخذ کردہ نتائج پر اتفاق رائے کا امکان ہو سکتا ہے لیکن وجدانی کیفیات اکثر متضاد ہوتی ہیں۔ میر ولی الدین فرماتے ہیں:[33]

''قدیم زمانے میں اشراقیہ اور جدید زمانے میں سرّیہ (Mystics) اور برگساں جیسے فلاسفہ نے غیب کے علم کے لئے حواس و عقل کو تو قطعاً نا قابل علم قرار دیا لیکن ''کشف'' یا ''وجدان'' یا سرّی ذرائع علم'' کے نام سے جس علم کی پناہ پکڑی وہ محض ڈوبتے کو تنکے کا سہارا ہے جو ڈوبنے سے بہر حال نہیں بچا سکتا کیونکہ لا ادریہ[34] اور ارتیابیہ[35] نے جن دلائل سے انسانی عقل کو حقائق اشیاء یا غیب کے علم کے نا قابل قرار دیا ہے وہی دلائل کشف و وجدان کے خلاف استعمال کئے جا سکتے ہیں اور بتلایا جا سکتا ہے کہ عقل کی طرح کشف وجدان بھی انسانی علم کی کوئی قوت ہے اور عقلی استدلال کی طرح اضافی اور اعتباری ہے اور اس کو نا قابل خطا اور یقینی اسی طرح قرار نہیں دیا جا سکتا جس طرح کہ انسانی عقل و استدلال کو نہیں دیا جا سکتا۔''

۷) برگساں کا خیال ہے اور اقبال بھی اس سے اتفاق رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ وجدانی کیفیات کو چند لمحات سے زیادہ طول نہیں دیا جا سکتا۔ ظاہر ہے کہ نا مکمل اور گریزاں ہونے کے باعث باطنی کشف و شہود پر کسی نظریے کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی نہ اُسے خارج سے متعلق کیا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بقول برگساں ''اِدھر اُدھر بھٹکنے سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔'' اس لئے مجبوراً برگساں کو بھی اپنے نظریے کی شرح و تدوین کے لئے عقلی استدلال سے کام لینا پڑا۔ جس کی بنیادیں زیادہ محکم اور پائدار ہیں۔ عقلی استدلال اور سائنٹفک تحقیق کو چند لمحات تو ایک طرف رہے، کئی مہینوں اور سالوں تک طول دیا جا سکتا ہے اور اس بات کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا کہ وہ گریزاں ثابت ہوں گے۔ بعض اوقات ایک عقدے کو حل کرنے کے لئے اہل علم کئی نسلوں تک روغن نیم شبی جلاتے ہیں اور بالآخر اسے حل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ علمی انکشافات پر دنیا بھر کے سائنس دانوں کا اتفاق ہو جاتا ہے کیونکہ اُن کے نتائج کا ہر وقت تحقیقی جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ یہ بات ہم صوفی کی وجدانی کیفیات کے متعلق نہیں کہہ سکتے۔

۸) علم کا مواد (Data) حسیات (Sensations) ہی بہم پہنچاتی ہیں۔ اس لئے حسیات کے فراہم کئے ہوئے مواد پر وجدان کی بہ نسبت عقل زیادہ کامیابی سے عمل کر سکتی ہے۔ فلاسفہ اسلام میں البیرونی کا فلسفہ یہ تھا کہ صرف حسی ادراکات سے جن میں عقل ناطق ترتیب و تنظیم پیدا کرتی ہے علم حاصل ہو سکتا ہے لارڈ برٹرنڈ رسل جو حسیات[36] کے مسئلہ پر اجتہادی نظر رکھتے ہیں فرماتے ہیں:

''برگساں کہتا ہے کہ عقل ماضی کے تجربات کی بنا پر اشیاء کی مشترک خصوصیات کا جائزہ لے سکتی ہے جب کہ وجدان میں ہر تازہ لمحے کی ندرت اور عجوبگی

کاادراک کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہر لمحے میں ندرت اور تازگی پائی جاتی ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ عقل اس کے فہم سے قاصر ہے۔ صرف بالواسطہ واقفیت ہی سے اس ندرت یا تازگی کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس نوع کی بالواسطہ واقفیت مکمل طور پر حس (Sensation) بہم پہنچاتی ہے اور جہاں تک میرا خیال ہے اس کے ادراک کے لئے وجدان جیسی کسی خصوصی کیفیت کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی عقل و وجدان نہیں بلکہ حسن نیا Data (مواد) فراہم کرتی ہے لیکن جب کبھی یہ مواد نمایاں طور پر نیا ہوتا ہے تو وجدان کی بہ نسبت عقل بدر جہا زیادہ اس قابل ہوتی ہے کہ اس کا جائزہ لے سکے.....درحقیقت وجدان جبلت کا ہی ایک ترقی یافتہ پہلو ہے اور جبلت کی طرح اُن معتاد حالتوں میں بروئے کار آسکتا ہے جنہوں نے حیوانات کی عادت کو سانچے میں ڈھالا ہے۔''

غرضیکہ وجدان علم کا مصدر و ماخذ نہیں بن سکتا کیونکہ (۱) وہ اپنی کیفیات کی تعریف کرنے سے قاصر ہے (۲) وہ اپنی کیفیات کے اظہار و بیان سے عاجز ہے۔ کہ الفاظ و تراکیب عقل و شعور ہی کی تخلیق ہیں۔ (۳) وہ عقل کی مدد کے بغیر اپنی کیفیات میں صحیح و غلط کی تمیز نہیں کرسکتا۔

۹) اقبال نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں عقل و وجدان کے تقابل پر بحث کرتے ہوئے صوفیہ کے کشف و شہود سے استدلال کیا ہے لیکن فنکاروں کو نظر انداز کر دیا ہے۔ حالانکہ ان کی وجدانی کیفیات صوفیہ کی واردات کی بہ نسبت کہیں زیادہ قابل اعتماد سمجھی جاسکتی ہیں۔ صوفی کی واردات قلب میں فکر و احساس کا ربط و تعلق گریز پا ہوتا ہے اسی لئے وہ ان کے اظہار و بیان پر قادر نہیں ہوسکتا ہے۔ اُسے خود اپنی بے چارگی اور لب بستگی کا احساس ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ایک فن کار کے ذہن میں فکر و احساس کا ربط تخلیقی ہوتا ہے۔ عام حالات میں دوسرے لوگوں کی طرح اس کے احساسات بھی منتشر اور بے ربط حالت میں موجود ہوتے ہیں۔ لیکن جب اس کی تخلیقی صلاحیت برسر کار آتی ہے تو اس کے فکر و احساس کے امتزاج سے تصوراتی پیکر (Images) جنم لیتے ہیں۔ جن کی مرئی و محسوس تعبیر فن عالیہ کے شاہکاروں کی صورت اختیار کر لیتی ہے اس تخلیقی ملکہ کے فقدان کے باعث ایک صوفی حالت وارفتگی میں کھو کر رہ جاتا ہے۔ اقبال خود ایک عظیم شاعر تھے لیکن انہوں نے اپنی شاعری کو متکلمانہ ترجمانی کا ایک وسیلہ بنالیا۔ یہی حالت افلاطون کی تھی، جس کے مکالمات ادبیاتِ عالم میں شمار ہوتے ہیں لیکن جو شعراء کو اپنے مثالی معاشرے سے خارج البلد کر دینا چاہتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فنون لطیفہ کے

شاہکاروں ہی میں فکر و احساس کا صحیح و صالح امتزاج عمل میں آ سکتا ہے اور تفکر و تعمق کا عنصر ہی انہیں دوامی اہمیت بخشتا ہے۔

۱۰) جب تک جبلت و جدان پر عقل و خرد کی کارفرمائی کو تسلیم نہ کیا جائے انسان کی تہذیب نفس اور عمرانی ترقی کا تصور ہی ذہن میں نہیں آ سکتا۔ مہذب انسان وہی ہوتا ہے جس کے جذبات احساسات عقل کی پاسبانی میں ہوں اور ترقی یافتہ اور متمدن معاشرہ اسے کہا جاتا ہے جس کے افراد کی جبلتیں بے راہ رو نہ ہونے پائیں۔

ریمزے میور کہتے ہیں:[37]

> "جدید نفسیات نے ہمیں بتایا ہے کہ انسان کے اعمال و خیالات پر جذبے اور جبلتوں کا تصرف عقل و خرد کی بہ نسبت زیادہ محکم ہے۔ ان جذبات اور جبلتوں کے تصرف کو تسلیم کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ لیکن ان کی اطاعت کرنا یقیناً ہمارے حق میں اچھا نہ ہوگا۔ جذبات اور جبلتوں میں حیوانات اور ہم برابر کے شریک ہیں۔ انہیں ضبط میں لانے کی صلاحیت ہی ہمیں انسان کہلانے کی مستحق بناتی ہے اور جذبات اور جبلتوں پر بتدریج قابو پانا ہی انسانی ترقی کی روح و رواں رہا ہے۔"

حیوانات جبلتوں کے ہاتھوں میں بے بس اور بے دست و پا ہیں کیونکہ ان کا ذہن تفکر و تعقل سے عاری ہے۔ انسان میں عقل و خرد نے جبلتوں کا بے پناہ تصرف توڑا اور تمدنی ترقی کے لئے راستہ ہموار کیا۔ مقام غور ہے کہ روسو اور اقبال کی طرح تمام خرد دشمن صحرائیت اور بدویت کی تعلیم دیتے ہیں۔ روسو تمدنی ترقی کا دشمن تھا۔ اقبال بھی بدویت کے مبلغ ہیں:

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی یا بندۂ صحرائی یا مرد کہستانی
دنیا میں محاسب ہے تہذیب فسوں گر کا ہے اس کی فقیری میں سرمایہ سلطانی

خرد دشمنی اور تہذیب دشمنی لازم و ملزوم ہیں۔ لارڈ برٹرنڈ رسل لکھتے ہیں:

> "تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ ساتھ وجدان میں ضعف آ رہا ہے۔ وجدان بالغوں کی بہ نسبت بچوں میں اہل علم کی بہ نسبت جہلا میں زیادہ ہوتا ہے۔ جو لوگ وجدان کو بہ نظر استحسان دیکھتے ہیں انہیں جنگلوں میں بھاگ جانا چاہیے اور وحوش جیسی زندگی بسر کرنی چاہیے۔"

عمرانی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ انسان سوچ سمجھ کر چند واضح نصب العینوں کا تشخص کرے اور پھر

ان کے حصول کے لئے مسلسل شعوری کوشش کرے۔ علاوہ ازیں انسانی ترقی نام ہے طبیعی ماحول پر قابو پانے کا انسان قدیم زمانوں سے عقل وخرد کی مدد سے ہی نامساعد طبیعی ماحول کے خلاف کشمکش کر رہا ہے اگر وہ جبلت یا وجدان کے تصرف میں رہتا تو آج غاروں اور کھوہوں میں زندگی گزار رہا ہوتا۔

(۱۱ محاسن اخلاق کا انحصار بھی اس بات پر ہے کہ انسان کے جذبات اور جبلتیں اس کی عقل وخرد کی متابعت میں رہیں۔ ارسطو کے نظریہ اخلاق کا بنیادی اصول یہ ہے کہ جذبات پر عقل کا تصرف ہو۔ جس شخص کے جذبات اس کی عقل پر حاوی ہو جائیں گے وہ مقام انسانیت سے گر جائے گا معتزلہ کا مشہور نظریہ ہے کہ اشیا کا حسن وقبح شرعی نہیں عقلی ہے۔ کیونکہ انسان ذی شعور اور ذی عقل ہونے کے باعث ہی اخلاق کا مکلّف ہوا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عقل ہی نیک وبد میں تمیز کرتی ہے۔ اس لئے خیر وشر کا وجود عقلاً ہے۔ سر سید احمد خاں اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "خواہ یہ تسلیم کرو کہ انسان مذہب یعنی خدا کی عبادت کے لئے پیدا ہوا ہے خواہ یہ کہو کہ انسان مذہب کے لئے بنایا گیا ہے دونوں حالتوں میں ضرور ہے کہ انسان میں بہ نسبت حیوانات کے کوئی ایسی چیز ہے کہ وہ اس بار کے اٹھانے کا مکلّف ہوا۔ اور انسان میں وہ شے کیا ہے؟ عقل ہے۔ اس لئے ضرور ہے کہ جو مذہب اس کو دیا جائے وہ عقل انسانی سے مافوق نہ ہو"

یہ روز مرہ کے مشاہدے کی بات ہے کہ جرائم پیشہ اور غلط کار لوگ وہی ہوتے ہیں جن کی جبلتوں پر عقل وخرد کی گرفت کمزور پڑ جاتی ہے۔ با اخلاق انسان نفسیاتی طور پر بھی صحیح الدماغ ہوتا ہے کیونکہ صحیح الدماغی اور نفسیاتی اعتدال کا مفہوم ہی یہ ہے کہ انسان کی جبلتوں پر اس کی عقل وخرد کا تصرف مضبوط اور محکم ہو۔

(۱۲ عقلی تحریکیں ہمیشہ اقوام عالم کے سیاسی عروج کے زمانوں میں پنپتی رہی ہیں یونان قدیم، عہد مامون الرشید اور لوئی چہار دہم کے عہد میں عقلیت نے نشو ونما پائی تھی۔ دوسری طرف خرد دشمنی اور معاشرتی تنزل کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل وخرد کا تعلق بنیادی طور پر خارج ومعروض سے ہے۔ اس کی مدد سے انسان خارجی ماحول پر قابو پانے کی کوشش کرتا ہے لیکن جب ذہنی واخلاقی تنزل کے باعث وہ خارجی ماحول پر تصرف قائم کرنے میں ناکام رہتا ہے تو داخلی اور باطنی دنیا میں پناہ لیتا ہے۔ یہ دنیا وہی ہے جس میں صوفیہ کے عقیدے کے مطابق کشف ووجدان کی کارفرمائی ہے۔ جو اقوام وملل سیاسی اور معاشرتی تنزل کا شکار ہو جاتی ہیں ان کے فکر ونظر، شعر وادب، ان کی اخلاقی قدروں اور عمرانی نصب العینوں میں فرار کی یہ کیفیت نمایاں ہو جاتی ہے۔ ہندوستان میں شنکر اچاریہ کے نظری ویدانت کو ملک گیر مقبولیت اُس وقت میسر آئی جب ہندوؤں کی سیاسی قوت کا شیرازہ بکھر چکا

تھا۔ ہلینی دور کے تنزل پذیر یونان وروم میں کلبیت اور لذت پرستی کا دور دورہ ہوا۔ تاتار کے خروج اور دولت عباسیہ کی تباہی کے ساتھ اسلامی دنیا میں رہبانیت، تجرد گزینی اور تصوف وعرفان نے نشو ونما پائی۔ شہنشاہ اکبر اعظم کے عہد میں عقلیت کو فروغ ہوا تھا۔ یہ مغلوں کی سیاسی عظمت وسطوت کا زمانہ تھا۔ چنانچہ فیضی کے اشعار اور ابوالفضل کی انشا میں ایک خاص طنطنے کا احساس ہوتا ہے۔ جو دور زوال کے شعراء ناصر علی سرہندی اور بیدل کے کلام میں دکھائی نہیں دیتا۔

ان دلائل سے یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ عقل تمام قوائے نفسی کی رئیس ہے۔ عقل ہی انسان کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے۔ اسی کے طفیل بنی نوع انسان حیوانات کی صف سے جدا ہونے میں کامیاب ہوئے تھے اور اسی کے نشو ونما نے تہذب وتمدن کی بنیادیں استوار کی تھیں۔ فرد کی تہذیب نفس کا سوال ہو یا اقوام عالم کے تمدن کا، دونوں کا انحصار اس بات پر ہے کہ بنی نوع انسان اپنے مقدر کی باگ ڈور عقل وخرد کے سپرد کریں کیونکہ جبلت ووجدان سے بھی عقل کی رہنمائی ہی میں تعمیری کام لیا جاسکتا ہے۔

حواشی

۱) فی ابطال وحدت الوجود لابن تیمیہ

۲) التسویہ بین الافادہ والمقبول

۳) Monism

۴) Monotheism

۵) Immanentist

۶) Transcendent

۷) مفاتیح الغیب

۸) Outlines of Islamic Culture

۹) انہیں خود بھی اس کا احساس تھا:

کوئی پنڈت مجھے کہتا ہے تو شرم آتی ہے ... ہے جو پیشانی پہ اسلام کا ٹیکا
میں اصل کا خاص سومناتی ... آبا مرے لاتی و مناتی

۱۰) جمالیات اقبال کی تشکیل

۱۱) 'نیا شوالہ' کا ایک شعر جسے اقبال نے بعد میں حذف کردیا تھا، اس ضمن میں قابل غور ہے:

اگنی ہے وہ جو زگن کہتے ہیں پیت جس کو   دھرموں کے یہ بکھیڑے اس آگ میں جلادیں

(۱۲ مکتوبات

(۱۳ جمالیاتِ اقبال کی تشکیل، (ترجمہ سید سجاد رضوی)

(۱۴ ملاحظہ ہو جناب بشیر احمد ڈار کی انگریزی تالیف ''مطالعہ فلسفہ اقبال''

(۱۵ صوفزم، آربری

(۱۶ خطبات تشکیل الٰہیات

(۱۷ اقبال نامہ

(۱۸ خطبات ترجمہ سید نذیر نیازی

(۱۹ کتاب الطواسین از مترجم خطبات (فٹ نوٹ) اس مقالے میں جتنے اقتباسات خطبات سے پیش کیے گئے ہیں سب سید نذیر نیازی کا ترجمہ ہیں۔

(۲۰ قرآن مجید میں جناب مسیح کو کلمہ کہا گیا ہے: انما المسیح عیسیٰ ابن مریم رسول اللّٰہ و کلمته. (النساء)

(۲۱ 'ابن عربیؒ'

(۲۲ عفیفی 'ابن عربیؒ'

(۲۳ 'عرب و ہند کے تعلقات'

(۲۴ انگریزی میں اسے Reason اور Intuition اور جرمن میں اسے Verstand اور Vemunft کا تقابل کہتے ہیں۔ نیٹشے کے ہاں Apelionian اور Dionysian اور فرائڈ کے ہاں Reason of Thinking اور Pleasure-Thinking کا تقابل، اسی کی مختلف صورتیں ہیں۔ کروچے بھی انسان کے نظریاتی عمل کو دو گونہ قرار دیتا ہے وجدانی اور عقلیاتی۔ پہلا عمل آرٹ کی تخلیق پر منتج ہوتا ہے اور دوسرا سائنس اور فلسفہ کی تشکیل پر۔

(۲۵ Ideas

(۲۶ ارسطو کی Rational Soul کا ترجمہ ہے۔

(۲۷ حکمت الاشراق۔

(۲۸ ملا محسن فانی کشمیری نے ''دبستان مذاہب'' میں تعلیم وہم کے زیر عنوان بحث ادیان لکھی ہے جس میں مختلف مذاہب کے پیرو اپنے اپنے مذاہب کی صداقت کا اثبات کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ عقل کو حکم مقرر کیا گیا ہے اور ملا محسن فانی اسے ''نبی کامل، رسول فاضل، صاحب ناموس اکبر، حضرت عقل علیہ السلام'' کہتے ہیں۔

(۲۹ Voluntarism

(۳۰ Clifford Barret: Philosophy

(۳۱ فرائڈ کا Froa برنارڈ شا کی Life-Force پرسیول نن کی Horme اور برگساں کی Elan Vital کے مفروضات ایک ہی مفہوم میں مستعمل ہیں۔

(۳۲ A Note on Dogma

(۳۳ فلسفہ کیا ہے؟

(۳۴ Agnostic

(۳۵ Sceptics

(۳۶ Mysticism and Logic

(۳۷ Psychology and Modern Problem

اقبال اور وحدت الوجود: چند توضیحات

محمد جمال پانی پتی

ہمارے عزیز دوست جناب احمد ہمدانی کا ایک مضمون ''اقبال اور وحدت الوجود'' کے عنوان سے سہ ماہی ''ارتکاز'' کے اولین شمارے میں شائع ہوا۔ میں چوں کہ ان سے ان کے اس مضمون پر اپنے اختلافی ردِ عمل کا اظہار تحریری طور پر کرنے کا وعدہ مضمون چھپنے سے پہلے ہی کر چکا تھا، اس لیے میں نے اس مضمون پر چند تنقیحات قلم بند کر کے پہلے اپنے دوست کو سنائیں اور پھر ''ارتکاز'' میں چھپنے کو دے دیں۔ اس کے بعد میرا ارادہ اس بحث کو آگے بڑھانے یا اپنے عزیز دوست سے کوئی مباحثہ یا مناظرہ کرنے کا نہیں تھا۔ اس لیے کہ وہ تو ہم دونوں ایک دوسرے سے جب چاہیں اور جس موضوع پر چاہیں بالمشافہ کر ہی سکتے ہیں۔ اس کے لیے ''ارتکاز'' یا کسی بھی دوسرے پرچے کے صفحات کی کوئی قید نہیں۔ لیکن میری تنقیحات کے جواب میں ہمدانی صاحب کا جو مضمون ''اقبال اور وحدت الوجود: چند غلط فہمیوں کا ازالہ'' کے عنوان سے ''ارتکاز'' کے حالیہ شمارے میں شائع ہوا ہے، اُس نے غلط فہمیوں کا ازالہ کرنے کی بجائے ان میں کچھ اور اضافہ ہی کر دیا ہے، مثلاً اس مضمون میں علاوہ دوسری غلط فہمیوں کے ایک غلط فہمی کا اضافہ تو وحدت الوجود کو کفر و زندقہ قرار دے کر کیا گیا اور دوسری کا ابن عربی کے بارے میں جو پورے عالم اسلام میں وحدت الوجود کے مسلم امام سمجھے جاتے ہیں، یہ حیرت انگیز انکشاف کر کے کہ اور تو اور وہ خود بھی وحدت الوجود کے نظریے کے قائل نہیں تھے۔ علاوہ ازیں اس مضمون کو دیکھنے سے پتا چلتا ہے کہ ہمدانی صاحب نے غالباً اپنی محدودات کے سبب میری تنقیحات کے بنیادی نکات پر توجہ دینے کی بجائے بعض نسبتاً غیر اہم اور ضمنی نوعیت ہی کے نکات کو پیش نظر رکھا ہے۔ جب کہ ان کے مضمون پر میرا اصل اعتراض یہ تھا کہ اس کا بنیادی مقصد تو خود ہمدانی صاحب کے بہ قول تصوف (یا وحدت الوجود) کے مختلف مذاہب فکر یعنی (۱) ابن عربی کے وحدت الوجود (۲) سری شنکر کے ویدانت اور (۳) پلاٹی نس (Plotinus) کی نوفلاطونیت پر علامہ اقبال کی تنقید کی نوعیت کو واضح کرنا تھا لیکن اس کی بجائے یہ مضمون الٹا علامہ اقبال کے خیالات ہی کی جزوی یا کلی تردید کرتا نظر آتا ہے اور بالخصوص ابن

عربی کے وحدت الوجود پر علامہ کے تمام اعتراضات کو یکسر نظر انداز کرتے ہوئے اُن کے وحدت الوجود کے بارے میں علامہ کے بالکل برعکس فیصلہ سناتا ہے۔اور چوں کہ اس مضمون سے نہ تو وحدت الوجود کے بارے میں علامہ کے حتمی مؤقف ہی کا کچھ پتا چلتا ہے اور نہ ہی اس سے وحدت الوجود کے مختلف مذاہب فکر پر علامہ کی تنقید کی نوعیت ہی واضح ہوکر سامنے آتی ہے۔لہٰذا اس مضمون کو نہ تو علامہ اقبال ہی کے حوالے سے Relevant قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ ہی وحدت الوجود کے حوالے سے

اور دوسری بات جو ہمدانی صاحب کے حالیہ مضمون کو دیکھنے سے معلوم ہوتی ہے، یہ ہے کہ موضوع زیرِ بحث کا مکمل اور واضح وقوف نہ رکھنے کی وجہ سے ہمارے عزیز دوست نے اپنے سابقہ مؤقف سے رُوگردانی کرتے ہوئے کئی مقامات پر اپنی تردید آپ کر ڈالی ہے، مثلاً:

۱) اپنے سابقہ مضمون میں ان کا کہنا تھا کہ اقبال نے ابتدا میں تصوف (یا وحدت الوجود) کو بہ وجوہ مسترد کر دیا تھا لیکن بعد میں مسلسل غور وفکر کے بعد اسے قبول کر لیا۔اس کے برعکس اب ان کا دعویٰ یہ ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ یکسر کفر و زندقہ ہے اور اقبال نے اس ملحدانہ نظریے سے ہمیشہ اپنا دامن بچائے رکھا۔

۲) سابقہ مضمون میں انہوں نے ابنِ عربی کے وحدت الوجود پر علامہ اقبال کے اعتراضات کو اُردو اور فارسی کے بعض شعرا یا نام نہاد پیشہ ور صوفیہ کی غلط تعبیر وتاویل سے پیدا شدہ غلط فہمی کا نتیجہ قرار دیا تھا لیکن اس کے برعکس اب ان کا کہنا ہے کہ اقبال کے اعتراضات اس بدگمانی کا نتیجہ تھے جو ابنِ عربی کی کتابوں (فصوص اور فتوحات) میں تحریف والحاق کی وجہ سے اُن کے دل میں پیدا ہوئی۔

۳) پہلے اُنہوں نے ابن عربی کے وحدت الوجود کو عقیدۂ توحید کی صحیح اور مکمل تفہیم کا نتیجہ قرار دے کر اسے عین اسلام ثابت کیا تھا لیکن اب وحدت الوجود کو الحاد و زندقہ قرار دے کر کہتے ہیں کہ وہ (ابنِ عربی) اس ملحدانہ نظریے کے سرے سے قائل ہی نہ تھے۔

۴) پہلے اُن کا کہنا تھا کہ ''اسلامی تصوف کے مطابق اشیا کے وجود کو حق سے الگ سمجھنا یا حق کا غیر سمجھنا وہم یا فریب ہے۔'' لیکن اب کائنات (اور دلالتہً اشیائے کائنات) کو حق تعالیٰ سے الگ اور اس کا غیر قرار دے رہے ہیں۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ ہمدانی صاحب نے اپنے حالیہ مضمون میں ہماری بعض باتوں کا وہ مطلب مراد لیا ہے جس کا گمان ہمارے فرشتوں کو بھی نہ ہوسکتا تھا، مثلاً یہ کہ:

۱) جمال صاحب کے بہ قول اقبال وحدت الشہود کو تسلیم کرتے تھے۔

۲) جمال صاحب کے نزدیک خیال مطلق کا بانی ہیگل ہے۔

۴) تصوف (یا وحدت الوجود) کو ابتدا میں رد کرنے اور پھر قبول کرنے کے عمل کو اقبال کے ہاں فکری ارتقا سے تعبیر کرنا جمال صاحب کے نزدیک نظریہ ارتقا کی نفی ہے۔

اب اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر ہمدانی صاحب نے میرے مضمون کے مذکورہ بالا بنیادی اعتراض کو اس میں اٹھائے گئے بعض دوسرے اہم سوالات کے ساتھ یکسر نظرانداز کرتے ہوئے محض چند ایک غیر اہم اور ضمنی نوعیت ہی کے نکات پر گفتگو کر کے بات ختم کر دی تو کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لیے کہ میں بھی ان کے مضمون پر اپنی تنقیحات پیش کر کے کم از کم اپنی طرف سے بات پہلے ہی ختم کر چکا تھا اور اُن کی طرف سے اپنے اعتراضات کا جواب ملنے یا نہ ملنے پر کسی قسم کے ردعمل کا اظہار کرنے والا نہیں تھا۔ لہٰذا مجھے اس پر قطعاً کوئی اصرار نہیں کہ اُنھیں میرے ہر سوال کا جواب لازمی طور پر دینا ہی چاہیے۔ دوسری بات یہ ہے کہ انھوں نے اگر اپنے حالیہ مضمون میں اپنے سابقہ مؤقف سے روگردانی کرتے ہوئے کئی مقامات پر اپنی تردید آپ ہی کر ڈالی تو یہ بات بھی کم از کم میرے لیے بات کو آگے بڑھانے کا کوئی معقول جواز فراہم نہیں کرتی۔ اس لیے کہ اپنی تردید آپ کرنے کا پورا پورا حق تو اُنھیں ہر حال میں حاصل ہی ہے اور یہ حق، میں اور آپ کیا، کوئی بھی اُن سے نہیں چھین سکتا۔ اب رہی تیسری بات، یعنی یہ کہ اُنھوں نے اپنے مضمون میں مجھ سے بعض ایسی باتیں منسوب کر دیں جن کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں تھا تو اس سے بھی کیا فرق پڑتا ہے۔ ہاں اُنھوں نے جو باتیں مجھ سے منسوب کیں، میں نے اُن کی تصدیق کے لیے یہ سوچ کر اپنا مضمون دوبارہ غور سے دیکھا کہ ممکن ہے خود مجھی سے وہ باتیں سہواً سرزد ہو گئی ہوں، لیکن معلوم ہوا کہ انھوں نے جو کچھ میرے مضمون میں پڑھ ڈالا، وہ اس میں کہیں لکھا ہی نہ تھا۔ سو جب میرا مضمون پہلے ہی ان باتوں کی تردید کے لیے موجود ہے، جو میں نے نہیں کہیں، تو مجھے نئے سرے سے ایک اور تردیدی مضمون لکھنے کی کیا ضرورت ہے؟

غرض جہاں تک ان تینوں باتوں کا تعلق ہے، مجھے ہمدانی صاحب کے مضمون کے جواب میں ایک اور مضمون لکھ کر بات کو آگے بڑھانے کا کوئی معقول جواز نظر نہیں آتا لیکن مشکل یہ ہے کہ اُن کا مضمون محض ان تین ہی باتوں تک محدود نہیں بلکہ جیسا کہ ابتدا ہی میں کہا گیا، اس میں کئی ایک باتیں ایسی بھی ہیں جو یا تو خود ''وحدت الوجود'' کے بارے میں یا اقبال، ابن عربی اور شنکر اچاریہ جیسی عظیم المرتبت شخصیات کے افکار و خیالات کے بارے میں خطرناک قسم کی غلط فہمیوں کا سبب بن سکتی ہیں، مثلاً ہمدانی صاحب کا اپنے سابقہ مؤقف کے برعکس اس مضمون میں اچانک وحدت الوجود کو یکسر کفر و زندقہ قرار دے ڈالنا یا شیخ اکبر محی الدین ابن عربی جنھیں نہ صرف عالم اسلام میں بلکہ پوری دنیا میں وحدت الوجود کے مسلم امام، اُن تھک مفسر اور عظیم شارح کی حیثیت حاصل ہے اور جس کی بنا پر وہ پوری اسلامی دنیا میں وجودی صوفیہ کے سرخیل، سرتاج اور پیشوا مانے جاتے ہیں، اُن کے بارے میں اپنے سابقہ مؤقف سے انحراف کر کے اچانک یہ دعویٰ کرنا کہ اور تو اور، وہ خود بھی وحدت الوجود کے نظریے کے قائل نہیں

تھے۔ جب کہ اپنے سابقہ مضمون میں وہ ابن عربی کے وحدت الوجود کی تشریح اسلام کے نقطہ نظر سے عقیدۂ توحید کی روشنی میں کر چکے تھے۔ اور واضح رہے کہ ابن عربی، شنکر اچاریہ اور مجدد صاحب جیسے لوگوں کے ساتھ جو ایک مذہبی یا روحانی تقدس وابستہ ہے، میں یہ بات اس کے پیش نظر نہیں بلکہ اس کے باوجود کر رہا ہوں۔ اس لیے کہ میرے نزدیک یہ مذہبی یا روحانی تقدس ان حضرات کے افکار و خیالات پر خالص علمی یا فلسفیانہ نقطۂ نظر سے تنقید کرنے یا ان سے اختلاف کرنے میں ہرگز کوئی رکاوٹ نہیں بنتا، بلکہ میرے نزدیک تو ان جیسے لوگوں کے افکار و خیالات پر تنقید کرنے، ان سے اختلاف کرنے حتیٰ کہ انہیں رد کرنے کا بھی آپ کو پورا پورا حق حاصل ہے۔ لیکن اگر اس کے برعکس مثال کے طور پر آپ یہ کہیں مجدد صاحب وحدت الشہود کے یا شنکر اچاریہ ویدانت کے اور ابن عربی وحدت الوجود کے سرے سے قائل ہی نہ تھے تو یقیناً یہ ایک ایسی بات ہے جسے نظر انداز کرنا کسی بھی طرح ممکن نہیں، تاوقتیکہ اس کا کہنے والا عقل و شعور اور فہم و فراست سے کلیتاً عاری نہ ہو۔

اب سچی اور کھری بات یہ ہے کہ ہمدانی صاحب کی دوستی مجھے لاکھ عزیز سہی، مگر اس سے کہیں زیادہ عزیز شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی جیسے عظیم المرتبت لوگوں کی فضیلت اور ان کے ان عقائد اور نظریات کی حرمت ہے جو نہ صرف یہ کہ ان کے ناموں کے ساتھ صدیوں سے مسلمہ طور پر منسوب چلے آتے ہیں بلکہ کسی نہ کسی حیثیت سے مختلف مذاہب اور مختلف اقوام و ملل کی عماراتِ فکر کا ستون بھی رہے ہیں۔ ایسی صورت میں ان لوگوں سے ان کے مخصوص عقائد و نظریات کی نفی کا مطلب کسی ایک فرد یا جماعت ہی کے عقائد و نظریات کی نفی نہیں بلکہ ایک پوری قوم یا ملت کی عمارتِ فکر کو منہدم کرنے کے مترادف ہے۔ اور پھر یوں بھی علامہ اقبال، ابنِ عربی اور شنکر اچاریہ سے کم تر درجے کے لوگوں کے عقائد و نظریات کی تشریح و توضیح کے سلسلے میں تو ممکن ہے کہ ہمارے لیے بہت زیادہ محتاط رہنا ضروری نہ ہو۔ اس لیے کہ ان کے خیالات کا دائرہ اثر بالعموم خاصا محدود ہوتا ہے۔ لیکن افراد اور اقوام کی تقدیر پر دور تک اثر انداز ہونے والی اقبال، ابن عربی اور شنکر اچاریہ جیسی شخصیتوں کی اہمیت کے پیش نظر ہمیں ان کے تصورات اور عقائد و نظریات پر گفتگو کے سلسلے میں ہر ممکن احتیاط سے کام لیتے ہوئے یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ ہماری کسی بھی لغزش یا بے احتیاطی کے سبب ان لوگوں سے کہیں کوئی ایسی بات منسوب نہ ہونے پائے جو ان کی منشا اور مراد کے خلاف ہو۔ لہٰذا ہمدانی صاحب کے مضمون میں اس قسم کی باتوں کے پیش نظر ان کے مضمون کا ایک بار پھر نوٹس لینا اور اس میں پیش کردہ نکات کے بارے میں بہ درجہ مجبوری چند باتیں عرض کرنا ضروری ہے۔ اب اگر ہمدانی صاحب یہ کہیں کہ انہوں نے ابن عربی کے وحدت الوجود کی نفی کا دعویٰ بغیر کسی دلیل یا برہان کے نہیں بلکہ پورے استدلال کے ساتھ، اپنے دعوے کی تائید میں ان کی کتابوں سے ضروری اقتباسات پیش کر کے کیا ہے تو بے شک ان کا یہ کہنا غلط نہ ہوگا۔ سو ان کے دعوے کی استدلالی بنیاد کا جائزہ تو ہم آگے چل کر اپنے مقام پر لیں گے، لیکن اس سے پہلے اگر ہم لگے ہاتھوں ان کی ان وضاحتوں کو بھی ایک نظر دیکھتے چلیں تو اچھا ہے جو انہوں نے

ہماری چند ضمنی نوعیت کی تنقیحات کے حوالے سے پیش کی ہیں۔ مگر ساتھ ہی یہاں یہ بھی عرض کرنا ضروری ہے کہ ہم نے ان کے سابقہ مضمون پر چند تنقیحات اس سے پہلے جس جذبے کے تحت پورے خلوص اور نیک نیتی کے ساتھ لکھی تھیں، اب یہ توضیحات بھی اسی جذبے کے تحت پوری ذہنی، فکری اور جذباتی دیانت کے ساتھ قلم بند کی جارہی ہیں اور جس طرح ان کے مضمون پر اپنے اختلافی ردِعمل کے اظہار میں پہلے بھی ہم نے اس تعلق خاطر کو حائل نہ ہونے دیا تھا جس کے ساتھ ایک عمر کی عزیز ترین رفاقتوں اور محبتوں کے حوالے وابستہ ہیں، اسی طرح اب بھی یہ توضیحات قلم بند کرتے وقت ہماری کوشش یہی ہوگی کہ اپنے عزیز سے عزیز تر تعلق خاطر کو بھی اس کے اظہار میں رکاوٹ نہ بننے دیں، خواہ اس کے لیے ہمیں کتنی ہی شدید ذہنی اور جذباتی کش مکش سے کیوں نہ گزرنا پڑے۔ اور گو کہ ہم اپنے اختلاف کا پوری شدت سے اظہار کرنے کے باوجود اپنے بیان میں معروضیت کو ملحوظ رکھنے کی پوری کوشش کریں گے، پھر بھی چوں کہ عقائد ونظریات کے حوالے سے اصولی اور بنیادی نوعیت کے اختلافات کے اظہار میں معروضیت کو قائم رکھنا بہت مشکل ہے۔ اس لیے اگر کہیں اس اظہار میں جذبات کی شدت شامل ہوکر ہماری نوا کو تلخ یا تند وتیز کردے تو ہمیں اُمید ہے کہ ہمارے عزیز دوست اس سلسلے میں ہماری معذوری کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہمیں معاف فرمائیں گے۔

اچھا تو اب آیئے ہمدانی صاحب کے مضمون میں پیش کردہ ان نکات کی طرف جن کی توضیحات کو انہوں نے چند غلط فہمیوں کے ازالے سے تعبیر کیا ہے۔ سب سے پہلے انہوں نے جس بات کی وضاحت پیش کی ہے، وہ ہے تصوف اور وحدت الوجود ان دونوں الفاظ کو مترادفات کے طور پر استعمال کرنے کا مسئلہ۔ سو ہم بھی اسی مسئلے سے بات کا آغاز کرتے ہیں۔

۱) تصوف اور وحدت الوجود کا بہ طور مترادفات کے استعمال

ہم نے ہمدانی صاحب کے مضمون میں تصوف اور وحدت الوجود، ان دونوں الفاظ کو مترادف المعنی الفاظ کی حیثیت سے استعمال کرنے پر عرض کیا تھا کہ اصولاً تو ہمیں ان الفاظ کو مترادفات کی حیثیت سے استعمال کرنے پر کوئی اعتراض نہیں۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک وحدت الوجود کا تعلق تصوف ہی کے اصول موضوعہ سے ہے۔ لہٰذا اس اعتبار سے وحدت الوجود کو تصوف کہنا کچھ ایسا غلط نہیں۔ چناں چہ جہاں کہیں ان دونوں الفاظ کو مترادفات کے طور پر استعمال کرنے سے کسی طرح کا معنوی ابہام پیدا نہیں ہوتا وہاں ایسے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن ہمدانی صاحب نے جس طرح ان دونوں الفاظ کو جا بہ جا مترادفات کے طور پر استعمال کیا ہے، اس سے ان کے ہاں اچھا خاصا معنوی ابہام پیدا ہوگیا ہے۔ لہٰذا ہمارا کہنا یہ تھا کہ اگر وہ تصوف اور وحدت الوجود،

ان دونوں الفاظ کی حدود ازرُوئے تعریف متعین کر کے چلتے تو اچھا تھا۔ اس طرح وہ کم از کم اس اُلجھاؤ سے بچ سکتے تھے جو خلطِ مبحث کے باعث ان کے مضمون میں جا بہ جا پیدا ہو گیا ہے۔

اس کے جواب میں ہمدانی صاحب کہتے ہیں کہ صرف میں نے ہی نہیں خود علامہ اقبال نے بھی تو خواجہ حسن نظامی کے نام اپنے ایک خط میں ان دونوں الفاظ کو مترادفات کے طور پر استعمال کیا ہے۔ لیکن ہم اپنے دوست سے پوچھنا چاہیں گے کہ اگر بالفرض خود علامہ اقبال کے ہاں ان الفاظ کا مترادفات کے طور پر استعمال قابلِ گرفت سمجھا جائے تو اس سے انہیں اپنے ہاں ان الفاظ کو بہ طور مترادفات کے استعمال کرنے کا جواز کیسے فراہم ہوسکتا ہے۔ اور بہ صورتِ دیگر اگر علامہ کے ہاں یہ استعمال درست قرار پائے تو کیا ضروری ہے کہ محض اسی بنا پر اسے ہمدانی صاحب کے ہاں بھی درست سمجھ لیا جائے۔ ہمدانی صاحب نے شاید غور نہیں کیا کہ اس سلسلے میں خود انہی کی پیش کردہ توجیہ ان کے خلاف جاتی ہے۔ اس لیے کہ خود انہی کے بہ قول خواجہ حسن نظامی کے نام علامہ کے خط میں ان الفاظ کے مترادف کے طور پر استعمال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ علامہ اقبال نظریہ وحدت الوجود کو کفر و زندقہ سمجھتے تھے۔ چناں چہ ان کے اس خط میں تصوف کو بھی انہی معنوں میں، وحدت الوجود کے مترادف کے طور پر استعمال کیا گیا ہے، نہ کہ اسلامی تصوف کے معنوں میں جس کے وہ ہمیشہ قائل رہے۔ اب ہماری گزارش اس سلسلے میں یہ ہے کہ اگر تصوف اور وحدت الوجود دونوں ہم معنی الفاظ ہیں تو بہ قول ہمدانی صاحب جس طرح علامہ اقبال وحدت الوجود کے خلاف تھے، اسی طرح انہیں تصوف کے بھی خلاف ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ ہم معنی الفاظ کی حیثیت سے اگر وحدت الوجود الحاد و زندقہ ہے تو تصوف بھی لازماً الحاد و زندقہ کے سوا کچھ اور نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا علامہ کے بارے میں یہ کہنے سے کہ وہ اسلامی تصوف کے نہیں بلکہ غیر اسلامی تصوف کے خلاف تھے، تصوف اور وحدت الوجود کا ہم معنی ہونا کسی طرح بھی ثابت نہیں ہوتا۔

علاوہ ازیں ہمدانی صاحب کی پیش کردہ توجیہ اس لیے بھی درست تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ خواجہ حسن نظامی کے نام اکتوبر ۱۹۰۵ء کا یہ خط علامہ کی زندگی کے جس ابتدائی دور سے تعلق رکھتا ہے، اس میں نہ تو وہ وحدت الوجود کو کفر و زندقہ سمجھتے تھے اور نہ ہی تصوف میں اسلامی اور غیر اسلامی تصوف کے امتیاز کے قائل ہوئے تھے۔ چناں چہ اس زمانے میں علامہ کی شاعری کی داخلی شہادت ہی سے نہیں بلکہ بہت سی خارجی شہادتوں سے بھی ان کا وحدت الوجود اور تصوف کی طرف رجحان بہ خوبی ثابت ہے، مثلاً ۱۹۰۵ء سے قبل کے زمانے کی نظم ''التجائے مسافر'' اور درجِ ذیل اشعار کی داخلی شہادت ان کے اس رجحان پر صاف گواہی دے رہی ہے:

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی

جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

....

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی
ہو دید کا جو شوق تو آنکھوں کو بند کر
ہے دیکھنا یہی کہ نہ دیکھا کرے کوئی

علاوہ ازیں سوامی رام تیرتھ کے گنگا میں ڈوب کر خودکشی کرنے پر جو نظم اقبال نے ان کے لیے ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیان کسی وقت لکھی، اس کے اشعار سے بھی اس زمانے میں ان کا وحدت الوجودی ہونا صاف ظاہر ہے:

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرۂ بے تاب تو
پہلے گوہر تھا بنا اب گوہر نایاب تو
نفیِ ہستی اک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کو
لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا

یہی نہیں بلکہ ۱۹۰۷ء میں قیام جرمنی کے دوران لکھا گیا ان کا پی ایچ۔ ڈی کا مقالہ ''فلسفہ عجم'' بھی ان کے اس رجحان کے ثبوت میں پیش کیا جاسکتا ہے جس میں انہوں نے نہ صرف یہ کہ قرآنی آیات اور احادیث صحیحہ سے تصوف کا جواز پیش کیا ہے بلکہ جن قرآنی آیات کی بنا پر صوفی مفسرین نے کائنات کا ایک وحدت الوجودی نقطۂ نظر مرتب کیا ہے، ان کا حوالہ بھی ساتھ ہی دے دیا ہے اور پھر اقبال کی نظم ونثر کی اس داخلی شہادت کے ساتھ ساتھ بعض خارجی شہادتیں بھی اس خیال کی تصدیق کرتی ہیں، مثلاً ایک طرف تو عطیہ بیگم اپنی تالیف ''اقبال'' میں اس بات کی گواہی دیتی ہیں کہ اقبال یورپ کے دورانِ قیام میں نہ صرف یہ کہ وحدت الوجود کے قائل تھے بلکہ صاحب حال صوفی بھی تھے۔ دوسری طرف علامہ کے استاد پروفیسر میک ٹیگرٹ بھی ان کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں کہ ''ایام طالب علمی میں تو آپ وحدت الوجود کے قائل تھے اور اب اس کی مخالفت کرنے لگے ہیں۔'' غرض کہ شہادتیں تو اور بھی بہت سی ہیں مگر ہم انہیں طوالت کے خوف سے نظر انداز کرتے ہوئے ہمدانی صاحب کی خدمت میں بس اتنی ہی بات عرض کریں گے کہ ان تمام داخلی اور خارجی شہادتوں کی موجودگی میں ان کا یہ کہنا کہ علامہ اقبال ۱۹۰۵ء میں وحدت الوجود کو کفر وزندقہ سمجھتے تھے اور تصوف میں اسلامی اور غیر اسلامی تصوف کا امتیاز روا رکھتے تھے، سراسر خلافِ حقیقت ہے۔ چناں چہ ہمارا کہنا یہ ہے کہ چوں کہ علامہ اقبال ۱۹۰۵ء میں وحدت الوجود کے بھی قائل تھے اور تصوف کو بھی اسلامی اور غیر اسلامی کے امتیاز کے بغیر غیر مشروط طور پر مانتے تھے، اس لیے ان کے خط میں وحدت الوجود اور

تصوف، ان دونوں الفاظ کا معنوی ارتباط بھی واضح ہے اور انہیں مترادفات کے طور پر استعمال کرنے سے کوئی ابہام بھی پیدا نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس پر اصولاً کسی اعتراض کی کوئی گنجائش نظر نہیں آتی جب کہ ہمدانی صاحب کے ہاں ان دونوں الفاظ کا معنوی ارتباط بھی واضح نہیں اور انہیں ان کی معنوی حدود از روئے تعریف متعین کیے بغیر بلا دریغ مترادفات کے طور پر استعمال کرنے سے ان کے مضمون میں سخت قسم کا معنوی الجھاؤ بھی پیدا ہو گیا ہے، اس لیے ان کے ہاں ان الفاظ کے مترادفات کے طور پر استعمال کا جواز فراہم ہونا مشکل ہے۔

(۲) علامہ کے ہاں پہلے تصوف کو مسترد کرنے اور پھر قبول کرنے کو ان کے فکری ارتقا سے تعبیر کرنا

وحدت الوجود کے سلسلے میں اقبال کا حتمی مؤقف کیا تھا اور ان کی زندگی کے مختلف ادوار میں ان کے ہاں اس تصور کے ردّ و قبول کی نوعیت کیا رہی ہے؟ اس بارے میں علامہ کے شارحین اور مقالہ نگاروں کی آرا میں کہیں اتفاق اور کہیں اختلاف نظر آتا ہے۔ تاہم جیسا کہ سطورِ بالا میں پہلے ہی کہا جا چکا، اس سلسلے میں کم از کم اتنی بات ضرور یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ وہ اپنی زندگی کے ابتدائی دور میں وحدت الوجود کے قائل تھے لیکن مثنوی ''اسرار و رموز'' کی تصنیف و اشاعت کے زمانے میں اس کے سخت خلاف ہو گئے اور وحدت الوجود کو الحاد و زندقہ سے تعبیر کرنے لگے۔ اور گو کہ اس مخالفت کی شدت میں آگے چل کر کمی تو ضرور واقع ہوئی مگر ان کی زندگی کے آخری دور کے بارے میں قطعیت کے ساتھ یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ واقعی پھر سے وحدت الوجود کی طرف مائل ہو گئے تھے یا نہیں۔ اس لیے کہ اس دور میں ان کے ہاں وحدت الوجود سے اختلاف اور اتفاق کی دونوں ہی صورتیں نظر آتی ہیں۔ ایسی صورت میں ضرورت اس بات کی تھی کہ اس سلسلے میں ان کے مؤقف کا تعین حتمی طور پر کر لیا جاتا۔ ہمارے دوست احمد ہمدانی چوں کہ اقبال پر کوئی ایک آدھ مضمون کے نہیں بلکہ پوری ایک کتاب کے مصنف ہیں، اس لیے ہمیں ان سے بجا طور پر یہ توقع ہو سکتی تھی کہ وہ اس سلسلے میں کوئی واضح اور حتمی بات ضرور کریں گے لیکن وہ بھی وحدت الوجود کے سلسلے میں اقبال کے حتمی مؤقف کا تعین کرنے اور یہ دیکھنے کی بجائے کہ ان کی زندگی کے مختلف ادوار میں ان کے ہاں اس کے ردّ و قبول کی کیا نوعیت رہی ہے، ہمیں اپنے سابقہ مضمون میں صرف اتنی بات بتا کر رہ گئے کہ:

> ''اقبال ابتدا میں تصوف (یا وحدت الوجود) کو مسترد کرتے تھے لیکن مسلسل غور و فکر اور متواتر مطالعے کے بعد بالآخر انہوں نے نہ صرف یہ کہ اسے قبول کر لیا بلکہ اسلامی تصوف کی بصیرت افروز تشریحات بھی پیش کیں۔''

اور لطف کی بات یہ ہے کہ ہمارے عزیز دوست نے رد کی ہوئی پوزیشن کی طرف دوبارہ لوٹنے کو اقبال کی فکر میں تدریجی ارتقا سے تعبیر کیا۔ اب اقبال کی فکر میں مجموعی طور پر ارتقا کا ہونا اپنی جگہ مسلم، اس سے ہمیں کوئی انکار نہیں۔ لیکن اوّل تو ہمدانی صاحب نے ان کی جس تحریر کو ان کے فکری ارتقا کی دلیل کے طور پر پیش کیا، اس میں انہوں نے اپنے خیالات کے ''تدریجی انقلاب'' کو اوروں کے لیے سبق آموز بتایا ہے نہ کہ تدریجی ارتقا کو۔ دوسرے ہمدانی صاحب کے بہ قول چوں کہ اقبال پہلے تصوف (یا وحدت الوجود) کو مسترد کرتے تھے لیکن بعد میں انہوں نے اسے قبول کرلیا۔ لہٰذا ان کا کہنا یہ ہے کہ علامہ کے خیال کی یہ تبدیلی ان کی فکر میں تدریجی ارتقا کو ظاہر کرتی ہے، جب کہ اس سے نہ تو کہیں تدریج ہی کا کچھ پتا چلتا ہے اور نہ ہی ارتقا کا۔ یوں بھی جیسا کہ ہم ابھی اشارتاً کہہ چکے، رد کردہ پوزیشن کی طرف واپس لوٹنے کو تبدیلی تو کہا جاسکتا ہے، ارتقا نہیں..... اور تیسرے یہ کہ علامہ کے ہاں فکری ارتقا کو ثابت کرنے کی دُھن میں ہمارے عزیز دوست یہ دیکھنے سے قاصر رہے کہ رد کردہ پوزیشن کی طرف واپس لوٹنے کے جس رویے کو وہ اقبال کے ہاں فکری ارتقا سے تعبیر کررہے ہیں، اس کی تردید تو خود علامہ اقبال ہی یہ کہہ کر کرچکے ہیں کہ وہ ابتدا میں ایک عرصے تک وحدت الوجود کے قائل رہے، لیکن چوں کہ قرآن شریف پر تدبر کرنے کے بعد اس کا غیر اسلامی ہونا ان پر کھل گیا، اس لیے انہوں نے اپنے قدیم خیال کو ترک کردیا۔ (''خطوطِ اقبال''، مکتوب بہ نام خواجہ حسن نظامی، صفحہ ۱۱۴)

ہم نے اسی لیے اپنی تنقیحات میں مختصراً عرض کیا تھا کہ اگر ہمدانی صاحب کو علامہ کے ہاں فکری ارتقا ثابت کرنا ہی تھا تو انہیں چاہیے تھا کہ پہلے علامہ کے ان شارحین کی تردید معقول دلائل سے کرتے جن کا کہنا یہ ہے کہ علامہ پہلے وحدت الوجودی تھے، پھر وحدت الوجود کے خلاف ہوگئے۔ لیکن آخر میں انہوں نے پھر وحدت الوجود سے رجوع کرلیا۔ اس لیے کہ اس بات سے علامہ کے ہاں فکری ارتقا کی تردید ہوتی ہے لیکن اس میں نظریہ ارتقا کو رد کرنے کا کہیں کوئی ذکر تک نہ تھا۔ اس کے باوجود ہمارے عزیز دوست نے اس میں نظریہ ارتقا کو رد کرنے کا پہلو خدا جانے کہاں سے تلاش کرلیا۔

اور سب سے زیادہ مزے کی بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ تصوف (یا وحدت الوجود) کے حوالے سے ہمارے دوست ثابت تو اقبال کی فکر میں ارتقا کو کرنا چاہتے ہیں (غالباً اپنی ترقی پسندی کی لاج رکھنے کے لیے) مگر جو کچھ وہ ثابت کرتے ہیں، وہ خود انہی کے الفاظ میں یہ ہے کہ:

> ''وحدت الوجود کا نظریہ یکسر کفر و زندقہ ہے اور بہ فضلِ تعالیٰ اقبال نے ایسے ملحدانہ نظریے سے ہمیشہ اپنا دامن بچائے رکھا، یعنی وہ وحدت الوجود کے کبھی قائل ہی نہیں رہے۔''

اب ظاہر ہے کہ اوّل تو علامہ اقبال کے لیے تصوف (یا وحدت الوجود) کو پہلے مسترد کرنے اور پھر قبول

کرنے کی بات کے بعد اب یہ کہنا کہ وہ وحدت الوجود کے کبھی قائل ہی نہیں رہے، ایک تو ہمدانی صاحب کے قول کے تضاد کو ظاہر کرتا ہے اور دوسرے ہمدانی صاحب کی اس بات سے علامہ کے ہاں ارتقا تو ارتقا، تبدیلی تک کا کوئی پتا نہیں چلتا۔ ہاں اگر کچھ پتا چلتا ہے تو ایک ایسے جامد رویے کا جو اقبال کی فکر میں ارتقا کی نفی کرتا ہے اور:

نفی سے کرتی ہے اثبات تراوش گویا

کے مصداق اگر ہمدانی صاحب اقبال کی فکر میں ارتقا کا ثبوت اس کی نفی کر کے ہی دینا چاہتے ہوں تو ہمیں اعتراف ہے کہ ایسا ارتقا کم از کم ہمارے فہم وادراک کی سرحدوں سے باہر کی چیز ہے۔

۴) ابن عربی کی تحریف شدہ تحریروں کی وجہ سے علامہ کی ان سے بدگمانی اور حقیقتِ حال کا صحیح علم ہونے کے بعد رجوع

ہم نے اپنے پچھلے مضمون میں جہاں علامہ اقبال کی جانب سے وحدت الوجود کی مخالفت کا ایک سبب وحدت الوجود کے اس ہمہ الٰہیتی (Pantheistic) تصور کو قرار دیا تھا جس میں خدا کے تنزیہی تصور کی سرے سے کوئی گنجائش نہیں، وہاں اس کے ساتھ ہی دوسرا سبب یہ بھی بتایا تھا کہ ان کے نزدیک وحدت الوجود کا نظریہ ان کے اپنے فلسفہ خودی سے براہِ راست متصادم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی مثنوی ''اسرارِ خودی'' کی اشاعتِ اوّل (۱۹۱۴ء) کے ساتھ ہی وحدت الوجود اور اربابِ وحدت الوجود پر علامہ کے اعتراضات کا آغاز ہو جاتا ہے اور وہ مثنوی کے دیباچے میں مختلف اقوام کے افکار و نظریات کو اپنے تصورِ خودی کی روشنی میں دیکھتے ہوئے ہر اس تصور اور نظریے کو ہدفِ تنقید بناتے ہیں جو ان کے نزدیک قوتِ عمل یا خودی کی نشوونما کی راہ میں حائل ہوتا ہو۔ وہ اگر ایک طرف سری کرشن کا ذکر ادب و احترام کے ساتھ کرتے ہیں تو اس لیے کہ ان کے نزدیک سری کرشن نے نہ صرف یہ کہ عمل کو اقتضائے فطرت قرار دیا بلکہ زندگی کے ثبات و استحکام کا مدار بھی اسی پر رکھا۔ جب کہ دوسری طرف وہ سری شنکر سے اس لیے شکوہ سنج ہوتے ہیں کہ اس کے منطقی طلسم نے اس عروسِ معنی کو پھر سے محجوب کر دیا جسے سری کرشن بے نقاب کرنا چاہتے تھے۔ اس سلسلے میں اقبال مسلم صوفیہ پر بھی شدت کے ساتھ تنقید کرتے ہوئے ان کے متصوفانہ خیالات اور وجودی تصورات کو نفی خودی پر محمول کرتے ہیں۔ ان کی اس تنقید کا سب سے اہم باب شیخ اکبر حضرت محی الدین ابنِ عربی کے تصورِ وحدت الوجود کی مخالفت ہے۔ اس لیے کہ ان کے خیال کے مطابق یہ تصورِ نفی خودی، سکون و جمود اور ترکِ عمل پر منتج ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کبھی اسے زندیقیت سے تعبیر کرتے ہوئے، ان کی کتاب ''فصوص الحکم'' کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں، اور کبھی ان کے وحدت الوجود کو اپنے اثرات و نتائج کے اعتبار سے ہدفِ تنقید بناتے ہوئے اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس

مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔

وحدت الوجود کے سلسلے میں چوں کہ ابنِ عربی کو بنیادی حوالے کی حیثیت حاصل ہے اس لیے ہمیں ہمدانی صاحب سے توقع تھی کہ وہ علامہ کے تصورِ وحدت الوجود کی وضاحت کرتے ہوئے ابنِ عربی کے وحدت الوجود پر ان کے اعتراضات کا پوری غیر جانب داری اور باریک بینی کے ساتھ جائزہ لیں گے، ان کے اسباب و محرکات کا سراغ لگائیں گے اور ابنِ عربی کے تصورِ وحدت الوجود پر علامہ کی تنقید کی نوعیت کو خصوصیت کے ساتھ ان اسباب و محرکات کی روشنی میں واضح کرتے ہوئے ہمیں یہ بتائیں گے کہ وہ ابنِ عربی اور ان کے تصورِ وحدت الوجود پر اپنے اعتراضات میں کہاں تک حق بہ جانب تھے لیکن ہمارے عزیز دوست کا مضمون چوں کہ ہماری توقعات کے بالکل برعکس ابنِ عربی کے وحدت الوجود پر علامہ کی تنقید کی نوعیت کو واضح کرنے میں ناکام رہا۔ اس لیے ہمارا بنیادی اعتراض اس پر یہ تھا کہ انہوں نے ابنِ عربی پر علامہ کے تمام تر اعتراضات کو یکسر نظر انداز کرتے ہوئے ان کی ایک ایسی عجیب و غریب توجیہ پیش کرنے کی کوشش کی جس سے ابنِ عربی پر علامہ کی تنقید اپنی تمام تر اہمیت، مقصد و معنی اور اپنے حقیقی جواز سے محروم ہو کر رہ گئی۔ چناں چہ جیسا کہ ہم نے اپنی تنقیحات میں عرض کیا تھا، علامہ تو ابنِ عربی کے وحدت الوجود کو الحاد و زندقہ سے تعبیر کرتے ہوئے ان کی تعلیمات کو خلافِ قرآن قرار دیتے ہیں۔ مگر ہمارے عزیز دوست ابنِ عربی پر علامہ کے اعتراضات کو زیرِ بحث لا کر دیکھنے اور ان کا تجزیہ کر کے کسی نتیجے تک پہنچنے کی بجائے انہیں یکسر نظر انداز کرتے ہوئے ان کی تمام تر ذمہ داری بعض نام نہاد صوفیا اور شعرا پر ڈال دیتے ہیں اور یوں گویا اس بنائے اختلاف ہی کو ختم کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو ابنِ عربی کے وحدت الوجود پر علامہ کے اعتراضات کا حقیقی سبب قرار دی جا سکتی ہے۔ دراصل ابنِ عربی کے وحدت الوجود پر علامہ کے اعتراضات کا جائزہ لے کر دیکھنے اور اس پر علامہ کی تنقید کی نوعیت کو واضح کرنے کی بجائے ہمدانی صاحب کو اگر کوئی فکر ہے تو یہ کہ وہ کسی نہ کسی طرح علامہ اقبال اور ابنِ عربی، ان دونوں کے تصورات و نظریات کو عقیدۂ توحید سے ہم آہنگ ثابت کرتے ہوئے عین اسلام قرار دے کر دونوں کے درمیان صلح کرا دیں۔ خیر باہم متخالف اور متحارب دوستوں کے درمیان صلح کرانے میں تو ان کا قابلِ تعریف کردار ہمیشہ ہی مشہور رہا ہے۔ چناں چہ سلیم احمد مرحوم نے ان کی طبیعت کی اس صلح جوئی اور امن پسندی کے پیشِ نظر انہیں ''پیغمبرِ امن و صلح'' کا خطاب دے رکھا تھا۔ سو اپنی صلح جو اور امن پسند طبیعت کے تقاضوں سے مجبور ہو کر شاید انہوں نے اقبال اور ابنِ عربی کے درمیان بھی یہی کردار ادا کرنے کی ٹھانی ہے، مگر اس سلسلے میں ان کی تمام تر نیک نیتی کے باوجود اس کو کیا کیا جائے کہ افراد و اشخاص کے درمیان ذاتی معاملات کے حوالے سے یہ کردار جس قدر قابلِ تحسین ہے، عقائد و نظریات وغیرہ کے اصولی معاملات میں اتنا ہی غیر مستحسن بھی ہے۔ بہ ہر حال انہوں نے اپنے پچھلے مضمون میں اس مقصد کے لیے ابنِ عربی کی غلط تعبیر کا سہارا لے کر یہ باور کرانے کی کوشش کی تھی کہ علامہ اقبال ابنِ عربی کے افکار و خیالات کا بہ غور

مطالعہ کر کے اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ بعض نام نہاد صوفیہ یا شعرا نے ابنِ عربی کے نظریات کی غلط تعبیر کرتے ہوئے انہیں غیر اسلامی تصورات کے ساتھ خلط ملط کر کے پیش کر دیا ہے۔ چناں چہ ہمدانی صاحب کے نزدیک ابنِ عربی پر علامہ کے اعتراضات کا سبب وہ غلط فہمی تھی جس میں وہ ان صوفیہ یا شعرا کی غلط تعبیر کی وجہ سے مبتلا ہوئے۔ لیکن ہم اس بات کی تردید پہلے ہی معقول دلائل کے ساتھ کر چکے ہیں اور اب پھر کہتے ہیں کہ اگر بات یہی تھی تو اس صورت میں علامہ کے اعتراضات کا تمام تر ہدف بھی ان شعرا یا صوفیہ ہی کو ہونا چاہیے تھا، نہ کہ خود ابنِ عربی کو۔ علاوہ ازیں ہمدانی صاحب کے اس بیان سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ اقبال ابنِ عربی کے افکار و نظریات کا بہ غور مطالعہ کر کے ان کی اصل اسلامی تعلیم سے پہلے ہی بہ خوبی واقف ہو چکے تھے۔ واقف نہ ہوتے تو اس نتیجے پر کیسے پہنچتے کہ بعض شعرا یا صوفیہ نے ابنِ عربی کے افکار و خیالات کو غیر اسلامی نظریات سے خلط ملط کر کے پیش کر دیا۔ جب کہ وہ اسی ایک سانس میں اس کے بالکل برعکس یہ بھی کہتے ہیں کہ ابنِ عربی پر علامہ کے اعتراضات کا سبب وہ غلط فہمی تھی جس میں وہ بعض صوفیہ اور شعرا کی غلط تعبیر کی وجہ سے مبتلا ہوئے۔ اس کا مطلب بالفاظ دیگر یہ ہے کہ علامہ اقبال، ابنِ عربی کی اصل اسلامی تعلیم سے واقف نہ تھے، جبھی تو غلط فہمی کا شکار ہو کر ان پر اعتراض کر بیٹھے (یعنی ان کی اصل اسلامی تعلیم سے ناواقفیت کے سبب۔) ان دونوں متضاد بیانات میں سے کون سا صحیح ہے اور کون سا غلط، ہم اس فضول بحث میں پڑنے کی بجائے یہاں صرف اتنی بات عرض کریں گے کہ:

۱) پہلے بیان کی رُو سے ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ اقبال ابنِ عربی کی اصل اسلامی تعلیم سے بہ خوبی واقف تھے۔ اس کے باوجود وہ اسے الحاد و زندقہ سے تعبیر کرتے اور خلافِ قرآن بتاتے ہیں۔ علامہ کے اس طرزِ عمل سے ان کے بارے میں جو رائے قائم ہوتی ہے، ہمیں یقین ہے کہ اور تو اور خود ہمارے عزیز دوست کے نزدیک بھی وہ کسی صورت، قابلِ قبول نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے انہوں نے اپنے حالیہ مضمون میں اپنے مذکورہ بیان سے رجوع کرتے ہوئے اس کا ذکر تک کرنا مناسب نہ سمجھا۔

۲) دوسرے بیان کی رُو سے ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ اقبال، ابنِ عربی کی اصل اسلامی تعلیم سے واقف نہ تھے اور اس ناواقفیت ہی کی وجہ سے دوسروں کی پیدا کردہ غلط فہمی کا شکار ہو کر ابنِ عربی پر اعتراض کر بیٹھے۔ سو اس بات سے بھی علامہ کی فہم و فراست کے بارے میں جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے، اس کے پیشِ نظر ہمارے عزیز دوست کا تمام تر سنجیدگی کے ساتھ اپنے بیان پر قائم رہنا خود ان کی اپنی فہم و فراست سے بعید تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے پہلے بیان کے ساتھ ساتھ اپنے دوسرے بیان کو بھی واپس لے کر اپنی غلط فہمی رفع کر لی۔

لیکن اپنے سابق خیال کی تصحیح کے باوجود وہ اقبال اور ابنِ عربی کے درمیان اپنے مصالحانہ کردار کو ترک کرنے پر تیار نظر نہیں آتے۔ اس لیے کہ ابنِ عربی پر علامہ اقبال کے اعتراضات کے پسِ پشت غلط تعبیر والی

توجیہ کی بجائے اب وہ ابنِ عربی کی کتابوں میں تحریف والحاق والی توجیہ کو آگے بڑھا کر اپنے اسی مصالحانہ کردار پر قائم رہنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ چناں چہ ان کا کہنا اب یہ ہے کہ چوں کہ امام شعرانی کے قول کے بہ موجب ابنِ عربی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ''فتوحات'' کا اصل نسخہ مل گیا ہے اور اس نسخے کی بہ دولت ان کی کتابوں میں تحریف والحاق کا ثبوت فراہم ہو گیا ہے، لہٰذا ابن عربی پر علامہ کے اعتراضات دراصل اسی تحریف والحاق کے سبب بدگمانی کی وجہ سے تھے، لیکن جب انہیں حقیقتِ حال کا علم ہوا تو انہوں نے اپنے اعتراضات واپس لے کر شیخ اکبر سے اپنی بدگمانی ختم کر دی۔ چناں چہ اپنی اس بات کے ثبوت میں ہمدانی صاحب نے شاہ سلیمان پھلواری کے نام علامہ اقبال کے ایک خط کا درجِ ذیل اقتباس بھی پیش کیا ہے:

> ''آپ کی خدمت میں ملتمس ہوں کہ آپ ازراہِ عنایت ومکرمت چند اشارات تسطیر فرمائیں۔ میں ان اشارات کی روشنی میں ''فصوص'' اور ''فتوحات'' کو پھر دیکھوں گا اور اپنے علم ورائے میں مناسب ترمیم کرلوں گا۔''

اب گو کہ ہمارے نزدیک اقبال کے حوالے سے ابنِ عربی کے ہاں تحریف والحاق کا سوال اٹھانا، ان کی غلط تعبیر کے سوال سے کہیں زیادہ بے محل ہے۔ تاہم چوں کہ ہمارے عزیز دوست ان کے ہاں تحریف والحاق کی تحقیق کرتے کرتے امام شعرانی کی وساطت سے ''فتوحات'' کے قونیہ والے قلمی نسخے تک جا پہنچے ہیں، لہٰذا اس سلسلے میں ان کے ذوقِ تحقیق اور محنت کی داد نہ دینا اور ابنِ عربی پر علامہ اقبال کے اعتراضات کی اس نئی توجیہ کو یکسر مسترد کر دینا بھی مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ اس لیے آئیے ذرا آگے بڑھنے سے پہلے اس توجیہ کی حقیقت بھی معلوم کرتے چلیں۔

سو یہاں پہلی بات تو غور کرنے کی یہ ہے کہ اوّل تو ہمارے عزیز دوست نے اپنے پیش کردہ مندرجہ بالا اقتباس میں علامہ اقبال کی جانب سے اپنی رائے میں ترمیم کے مشروط وعدے کو ان کے خیال کی واقعی تبدیلی پر محمول کرلیا۔ دوسرے انہوں نے اس بات پر غور ہی نہیں فرمایا کہ شاہ سلیمان پھلواری کے نام علامہ اقبال کے جس خط سے یہ مختصر سا اقتباس انہوں نے اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کیا ہے، اس پر ۲۴ر فروری ۱۹۱۶ء کی تاریخ درج ہے۔ جب کہ اس کے چند ہی ماہ بعد یعنی جولائی ۱۹۱۶ء میں سراج الدین پال کے نام اپنے ایک خط میں علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ:

> ''جہاں تک مجھے علم ہے، ''فصوص'' میں الحاد و زندقہ کے سوا اور کچھ نہیں۔''

اسی طرح تقریباً دو برس بعد جون ۱۹۱۸ء میں اکبر الہ آبادی کے نام ایک اور خط میں بھی ابنِ عربی کے عقائد وخیالات سے بیزاری کا اظہار کرتے ہیں (دیکھیے ''اقبال نامہ''، حصہ دوم۔) گویا ۲۴ر فروری ۱۹۱۶ء سے لے کر کوئی دو سال بعد کے زمانے تک تو علامہ کے خیال میں کسی تبدیلی کا سراغ نہیں ملتا۔ اب ہمدانی صاحب سے کوئی

پوچھے کہ انہوں نے علامہ کے خیال میں جس تبدیلی کا دعویٰ ابنِ عربی کے حوالے سے کیا ہے، وہ ان کے ہاں کب، کہاں اور کس صورت میں ظاہر ہوئی۔

علاوہ ازیں بشیر احمد ڈار کی مرتب کردہ جس کتاب میں شاہ سلیمان پھلواری کے نام علامہ اقبال کا وہ خط شائع ہوا ہے جس کا اقتباس ہمدانی صاحب نے اپنے دعوے کے ثبوت کے طور پر پیش کیا ہے، اسی میں اس خط کے ساتھ شاہ صاحب کے نام علامہ کا ایک اور خط بھی موجود ہے اور اس خط کو ملا کر علامہ کے کل دو ہی خط شاہ صاحب کے نام ہیں لیکن ان دونوں خطوط میں ابنِ عربی کی کتابوں میں تحریف والحاق اور اس کی وجہ سے علامہ کی ان سے بدگمانی اور پھر بالآخر حقیقتِ حال کا صحیح علم ہونے کے بعد اس بدگمانی کے دور ہونے کا کہیں بھی کوئی ذکر نہیں۔ اس کے برعکس جو مسئلہ ان خطوط میں اقبال اور شاہ صاحب کے درمیان زیرِ بحث ہے، وہ ابنِ عربی کے وحدت الوجود سے دونوں کے اتفاق واختلاف کا مسئلہ ہے۔ دونوں خطوط کو ایک ساتھ ملا کر پڑھنے سے پوری بات واضح ہو جاتی ہے، ملاحظہ کیجیے۔ شاہ صاحب کے نام دوسرے خط میں علامہ اقبال واضح طور پر کہتے ہیں کہ:

> ''دیباچے کی بحث ایک علاحدہ بحث ہے۔ اور وحدت الوجود کا مسئلہ اس میں ضمناً آ گیا ہے۔ اس مسئلے کے متعلق جو میرا خیال ہے، وہ میں نے پہلے خط میں عرض کر دیا تھا..... یہ اعتراف ضرور کرتا ہوں کہ بعض مقامات سے مجھے اختلاف ہے اور یہ سب مقامات مسئلہ وحدت الوجود سے تعلق رکھتے ہیں، جب آپ اپنے مضمون میں زیادہ تشریح سے کام لیں گے تو ممکن ہے کہ مجھے اختلاف نہ رہے۔
>
> (مکتوب بہ نام شاہ سلیمان پھلواری مرحوم، ۹ رمارچ، ۱۹۱۶ء)

چناں چہ اب ہمارا کہنا ہے کہ اگر شاہ صاحب کی تشریح وتعبیر سے وحدت الوجود کے مسئلے میں علامہ کا اختلاف رفع ہو سکتا ہے تو اس کا صاف اور سیدھا مطلب یہ ہے کہ وحدت الوجود پر علامہ کے اعتراضات تحریف والحاق کی بنا پر نہیں بلکہ ان کی اپنی ہی تقصیرِ فہم کی بنا پر تھے جو اس مسئلے کی صحیح تشریح وتعبیر سے رفع بھی ہو سکتے تھے۔ چناں چہ ان خطوط کی روشنی میں نہ تو ابنِ عربی کے وحدت الوجود پر علامہ کے اعتراضات کا سبب تحریف والحاق کو قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ ہی حقیقتِ حال کا صحیح علم ہونے کے بعد ان اعتراضات سے رجوع ہی ثابت ہوتا ہے۔ گویا یہ دونوں ہی باتیں بجائے خود علامہ کے خطوط کی غلط تعبیر کا نتیجہ ہیں۔ لہٰذا علامہ اقبال کا ابنِ عربی سے تحریف والحاق کی وجہ سے بدگمان ہو کر ان پر معترض ہونا اور پھر حقیقتِ حال سے واقف ہونے کے بعد رجوع کر لینا ایک ایسا بے بنیاد مفروضہ ہے جس کا کوئی ثبوت ان کی کسی بھی تحریر سے پیش نہیں کیا جا سکتا۔

اور ہاں، یہاں ایک سوال دریافت طلب یہ بھی ہے کہ جب ہمدانی صاحب یہ کہتے ہیں کہ شیخ اکبر کے صحیح خیالات کا علم ہونے کے بعد علامہ نے اپنے خیال کو بدلنے میں کوئی تامل نہیں کیا، تو خیال کو بدل لینے سے ان

کی کیا مراد ہے، یعنی کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ اکبر کے صحیح خیالات کا علم ہونے کے بعد علامہ نے ان کے وحدت الوجود پر (جو شیخ اکبر کے حوالے سے علامہ کے تمام اعتراضات کا محور ہے) اپنے اعتراضات واپس لے لیے۔ اگر اس سوال کا جواب اثبات میں ہے تو یہ جواب ہمدانی صاحب کے اس خیال سے براہِ راست متصادم ہوگا کہ علامہ نے وحدت الوجود کے ملحدانہ نظریے سے ہمیشہ دامن بچائے رکھا۔ لیکن اگر بہ صورتِ دیگر اس سے مراد یہ ہے کہ ہمدانی صاحب کے بہ قول علامہ کو جو بدگمانی شیخ اکبر سے ان کی تحریف شدہ تحریروں کی بہ دولت پیدا ہوگئی تھی، وہ دور ہوگئی تو ہم کہیں گے کہ علامہ کو شیخ کی ذات سے ایسی کوئی بدگمانی کبھی تھی ہی نہیں۔ لہٰذا اس کے دور ہونے کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ علامہ تو شاہ سلیمان پھلواری کے نام اپنے جس خط (مرقومہ ۲۴؍فروری ۱۹۱۶ء) میں یہ کہہ رہے ہیں کہ:

> ''اس وقت میرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت شیخ کی تعلیمات تعلیم قرآن کے مطابق نہیں اور نہ ہی کسی تاویل وتشریح سے اس کے مطابق ہوسکتی ہیں۔''

اسی خط میں شیخ کی نسبت سے یہ اعتراف بھی کرتے ہیں کہ:

> ''شیخ اکبر محی الدین ابنِ عربی رحمتہ اللہ علیہ کی نسبت کوئی بدظنی نہیں بلکہ مجھے ان سے محبت ہے۔'' (انوارِ اقبال۔ مکتوب بہ نام شاہ سلیمان پھلواری)

لہٰذا شیخ اکبر پر علامہ کے اعتراضات کے حوالے سے ان کی کتابوں میں تحریف والحاق کی وجہ سے پیدا ہونے والی بدگمانی کی توجیہ یوں بھی یکسر بے بنیاد قرار پاتی ہے۔

چناں چہ جو بات ہم نے اپنے سابقہ مضمون میں ہمدانی صاحب کے گوش گزار کرنے کی کوشش کی تھی، اب یہاں ہم پھر اسی کو دہراتے ہوئے اپنے عزیز دوست کو باور کرانا چاہتے ہیں کہ ان کے مضمون میں ساری گڑبڑ دراصل اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ وہ ابنِ عربی کے وحدت الوجود پر علامہ کی تنقید کے اصل محرکات کا سراغ لگانے میں ناکام رہے۔ ورنہ وہ اگر موضوعِ زیرِ بحث کے سلسلے میں کسی اور سے نہ سہی خود اپنے ہی منتخب کردہ رہنما جناب میکش اکبرآبادی کی کتاب ''نقدِ اقبال'' ہی سے رجوع کرتے تو انہیں معلوم ہوجاتا کہ میکش صاحب نے اقبال کی جانب سے وحدت الوجود کی مخالفت کے اسباب میں نفی خودی، فنافی اللہ اور ترکِ عمل وغیرہ کا ذکر کرتے ہوئے صاف لفظوں میں کہا ہے کہ:

> ''وہ (اقبال) اس وحدت الوجود کے خلاف تھے جو نفی خودی پر منتج ہو اور ابنِ عربی کی مخالفت بھی اسی غلط فہمی کا نتیجہ تھی کہ علامہ نے وحدت الوجود اور نفی خودی کو لازم وملزوم سمجھا۔ ('' نقدِ اقبال''، از میکش اکبرآبادی، صفحہ ۲۴۳)

مگر اس کے ساتھ ہی میکش صاحب نے علامہ اقبال کے اعتراض کا جائزہ لیتے ہوئے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ

وحدت الوجود کا تصورِ نفیِ خودی پر منتج نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ وجودی مسلک میں صرف وہم غیریت کو فنا کیا جاتا ہے، نہ کہ ہستی کو۔ اس وہم غیریت کی فنا کو فنافی اللہ اور عرفانِ حقیقت کو بقاباللہ کہتے ہیں۔ انہوں نے بڑی وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ جن لوگوں کا خیال یہ ہے کہ وحدت الوجود کی آخری منزل انفرادیت کی فنا ہے، وہ ابنِ عربی کے نظریے کو نہیں سمجھ پائے۔ لہٰذا ہمدانی صاحب بھی اگر اسی صورت سے ابنِ عربی پر علامہ کے اعتراضات کا جائزہ لے کر ان کے وحدت الوجود پر علامہ کی تنقید کی نوعیت کو واضح کرتے تو ان کا مضمون ''اقبال اور وحدت الوجود'' کے موضوع کی ہر دو جہات سے اس قدر غیر متعلق ہو کر نہ رہ جاتا۔

۴) ابنِ عربی وحدت الوجود کے ملحدانہ نظریے کے قائل نہیں تھے

ہمدانی صاحب نے اپنے سابقہ مضمون میں وحدت الوجود (یا تصوف) پر علامہ اقبال کی تنقید کی نوعیت کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے وحدت الوجود کے دیگر مذاہب فکر کے علاوہ ابن عربی کے وحدت الوجود کے بارے میں جو کچھ کہا اس پر ہمارا اعتراض یہ تھا کہ ابنِ عربی کے وحدت الوجود پر علامہ کی تنقید کی نوعیت کو واضح کرنے کی بجائے انہوں نے علامہ کے اعتراضات کو بعض شعرا یا صوفیہ کی پیدا کردہ غلط فہمی کا نتیجہ قرار دے کر اصل مسئلے ہی کو پس پشت ڈالنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے باوجود ہمارے دوست کے سابقہ مضمون میں کم از کم ایک بات ضرور صاف تھی اور وہ یہ کہ انہوں نے وحدت الوجود کے مختلف مذاہب فکر میں پلاٹی نس (Plotinus) کی نوفلاطونیت اور شنکر اچاریہ کے ویدانت کے ساتھ ابن عربی کے وحدت الوجود کو بھی شامل رکھا تھا۔ یہی نہیں بلکہ اسے شنکر کے ویدانت اور پلاٹی نس کی نوفلاطونیت کے برعکس عقیدۂ توحید سے ہم آہنگ قرار دیتے ہوئے عین اسلام ثابت کرنے کی کوشش بھی کی تھی۔ لیکن ہم یہ دیکھ کر حیران رہ جاتے ہیں کہ اپنے حالیہ مضمون میں انہوں نے اس کے بالکل برعکس یہ عجیب و غریب دعویٰ داغ دیا ہے کہ ابنِ عربی وحدت الوجود کے ملحدانہ نظریے کے کبھی قائل ہی نہیں رہے۔ اب ظاہر ہے کہ ان کا یہ دعویٰ ان کے سابقہ موقف کی کھلی تردید کے ساتھ ساتھ ان کی دُہری تضاد بیانی کی چغلی بھی کھاتا ہے۔ یعنی ایک تو ابنِ عربی کے وحدت الوجود کو عین اسلام قرار دینے کے بعد اسے کفر و زندقہ بتانا اور دوسرے ابن عربی کے ہاں پہلے وحدت الوجود کا اثبات کرنے کے بعد اب اس کی نفی کر دینا۔ یہ ہر حال ان کی اس دہری تضاد بیانی سے قطع نظر، یہاں ایک ضروری سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ابنِ عربی اس ملحدانہ نظریے کے قائل نہیں تھے تو پھر ہمارے عزیز دوست کے سابقہ مضمون میں ان کے وحدت الوجود کا ذکر اور اس پر گفتگو کیا معنی رکھتی تھی؟ خصوصاً اس صورت میں جب کہ ہمارے دوست کے بہ قول خود علامہ اقبال بھی وحدت الوجود کو کفر و زندقہ سمجھتے ہوئے ہمیشہ اس کے خلاف ہی رہے ہوں۔

اچھا، فی الحال اس بات سے قطع نظر کہ وحدت الوجود الحادو زندقہ ہے یا نہیں، یہاں اصل سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ابن عربی کے بارے میں ہمدانی صاحب کا یہ دعویٰ کہاں تک صحیح ہے کہ اور تو اور، وہ خود بھی وحدت الوجود کے قائل نہیں تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی ایسا معمولی دعویٰ نہیں جسے آسانی سے نظرانداز کیا جا سکے۔ یہ بالکل ایسی ہی بات ہے جیسے کہ کوئی مارکس کے بارے میں یہ کہے کہ مارکسزم سے مارکس کا سرے سے کوئی تعلق ہی نہیں تھا۔ اس لیے کہ یہ فلسفہ اس نے پیش ہی نہیں کیا یا آئن سٹائن کے بارے میں یہ دعویٰ کرے کہ اضافیت کا نظریہ اس سے غلط منسوب کر دیا گیا جب کہ یہ اس کا نظریہ ہے ہی نہیں۔ اسی طرح یہ دعویٰ بھی ابنِ عربی سے ان کا وہ امتیازی وصف چھین لینے کے مترادف ہے جس کی بنا پر وہ تمام عالمِ اسلام میں مسلمہ طور پر وجودی صوفیہ کے سرخیل اور سرتاج کی حیثیت سے اور پوری دنیا میں وحدت الوجود کے عظیم شارح، مفسر اور امام کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں۔ یہ ان کے سیر و سلوک اور علم و عرفان کی اس اساس کا انکار ہے جس کی پختہ سند اور محکم دلیل ان کی دوسری کتابوں میں بالعموم اور ''فصوص'' اور ''فتوحات'' میں بالخصوص پائی جاتی ہے۔ یہ ان کے علم تصوف کے اس اصل اصول کی نفی ہے جس کی گواہی عالمِ اسلام کے اکابر علما، صوفیہ اور شیوخ ان کے اپنے زمانے سے لے کر آج تک دیتے چلے آئے ہیں اور خصوصیت کے ساتھ برصغیر ہندو پاک میں ایک طرف مولانا حسین احمد مدنی، مولانا اشرف علی تھانوی، حاجی امداد اللہ مہاجر مکی اور شاہ عبدالعزیز دہلوی سے لے کر شاہ ولی اللہ دہلوی تک اور دوسری طرف پیر مہر علی شاہ سے لے کر داتا گنج بخشؒ تک سب کی گواہی سے انکار کے مترادف ہے۔ یہی نہیں، بلکہ یہ بات بجائے خود جلال الدین سیوطی، فخر الدین عراقی، داؤد قیصری اور نور الدین عبدالرحمٰن جامی جیسے ان تمام اصحاب کے علم و فضل اور فہم و فراست کا انکار بھی ہے جنھوں نے ان کے وحدت الوجود کے دفاع اور شرح و تفسیر میں بڑی بڑی کتابیں تصنیف کیں۔ عالمِ اسلام کے اس سرے سے لے کر اُس سرے تک شاید ہی کوئی ایسا آدمی ہو جو ابنِ عربی کا نام جانتا ہو، اور یہ نہ مانتا ہو کہ وحدت الوجود ان کے علم و عرفان کی اساس اور ان کے اصولِ تصوف کی جڑ بنیاد ہے۔ ان کے مرتبہ و مقام کے تمام اداشناس اس بات پر متفق ہیں کہ ان کے افکار و خیالات پر اگر کوئی چیز حکم ہو سکتی ہے تو وہ یہی وحدت الوجود ہے۔ اس لیے کہ یہی ان کی فکر کا محور اور یہی ان کے کلام کا مرکزی نقطہ ہے۔ چناں چہ جو شخص ان کے مسلک سے تھوڑی سی شناسائی بھی رکھتا ہو وہ اس بات میں کوئی شک نہیں کر سکتا کہ وہ وحدت الوجودی علم و عرفان کے سب سے بڑے پیشوا اور امام ہیں۔ حتیٰ کہ ان کے معترضین بھی ان کے وحدت الوجود پر اعتراض کرنے کے باوجود، اس کی نفی نہیں کرتے۔ چناں چہ علامہ ابنِ تیمیہ اگر ان کی تکفیر کرتے ہیں تو ان کے وحدت الوجود ہی کی بنا پر کرتے ہیں۔ مجدد صاحب اگر ان سے اختلاف کرتے ہیں تو ان کے اختلاف کی بنا بھی ان کا یہی وحدت الوجود ہے اور علامہ اقبال اگر ان پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ''فصوص'' میں الحاد و زندقہ کے سوا کچھ اور نہیں تو وہ بھی ان کے وحدت الوجود ہی کی بنا پر کرتے ہیں۔ گویا ان کے معتقدین اور معترفین تو رہے الگ، ان کے معترضین میں سے بھی کوئی ان کے

وحدت الوجود کی نفی نہیں کرتا۔

یہ حوصلہ تو صرف ایک ہمارے عزیز دوست جناب احمد ہمدانی ہی کا ہے جو علم تصوف سے خود اپنے اعتراف کے بہ موجب کما حقہ، واقف نہ ہونے کے باوجود انتہائی بے خوفی اور بے باکی سے شیخ اکبر کے وحدت الوجود کی نفی کر دیتے ہیں۔ اور وہ بھی ان کی کتابوں کو پڑھ کر یا ان پر عبور حاصل کر کے نہیں بلکہ ان کے مخصوص طرز کلام، اسلوب اور مصطلحات وغیرہ کا رمز شناس ہوئے بغیر محض ان کی کتابوں کے چند اقتباسات اِدھر اُدھر سے جمع کر کے۔ حالانکہ شیخ اکبر کے بارے میں اتنا بڑا دعویٰ کرنے سے پہلے، انہیں اور کسی سے نہیں تو کم از کم میکش اکبر آبادی ہی سے رجوع کر کے پوچھ لینا چاہئے تھا کہ ان کا یہ دعویٰ پایہ ثبوت تک پہنچنے کے قابل ہے بھی یا نہیں لیکن انہوں نے تو شاید میکش صاحب کی کتاب اٹھا کر یہ دیکھنے کی زحمت بھی گوارہ نہیں کی کہ وہ نہ صرف یہ کہ خود ابن عربی کے وحدت الوجود کو مانتے ہیں بلکہ اس کی تصدیق کے طور پر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی جیسے معتبر، مستند اور بلند پایہ عالم دین کی سند بھی پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے شاہ صاحب کے مکتوب مدنی سے جو اقتباس اپنی کتاب ''نقدِ اقبال'' میں نقل کیا ہے، اگر ہمدانی صاحب صرف اسی پر تھوڑا سا غور کرنے کی زحمت کرتے تو شاید ابن عربی کی نسبت سے اتنی بڑی جسارت سے مرتکب نہ ہوتے کہ بہ یک جنبش قلم ان کے وحدت الوجود ہی کی نفی کر دیں۔ اس لئے کہ شاہ صاحب تو اپنے مکتوبِ مدنی میں یہی فرماتے ہیں کہ:

> ''میں کہتا ہوں کہ یہ قول (وحدت الوجود) عقلاً اور کشفاً دونوں طرح صحیح ہے
> ..... یہ تمام کلام صحیح ہے۔ جس کا کوئی عاقل انکار نہیں کر سکتا۔''

ہمدانی صاحب کہتے ہیں کہ شیخ شہاب الدین سہروردی اور مجدد الف ثانی جیسے بزرگوں نے بھی تو ابن عربی کے وحدت الوجود کو ہدف تنقید بنایا ہے لیکن شاید انہوں نے یہ جاننے کی زحمت گوارہ نہیں کی کہ مجدد صاحب ابن عربی پر اپنی تمام تر تنقید کے باوجود ان کے وحدت الوجود کی نفی نہیں کرتے، بلکہ اس کو صحیح جانتے اور اس کی تصدیق فرماتے ہیں۔ چنانچہ میکش اکبر آبادی کی ''نقدِ اقبال'' ہی میں سلسلہ مجددیہ کے بزرگ حضرت مرزا مظہر جانِ جاناں دہلوی کے ایک مکتوب کا یہ اقتباس بھی موجود ہے کہ:

> ''مجدد صاحب کا توحید وجودی سے انکار علمائے ظاہر کے انکار کی طرح نہیں، بلکہ وہ اس مقام کو صحیح سمجھتے ہیں اور اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ صرف اتنا ہے کہ مقصود کو اس سے بالا سمجھتے ہیں۔'' (مقاماتِ مظہری، مکتوب ۵)

اور یہی حال شیخ سہاب الدین سہروردی کا ہے جو اپنے مریدوں کو ابن عربی کی مجلس میں جانے سے منع کرتے تھے مگر اس کی وجہ جو خود انہوں نے بتائی، یہ تھی کہ چونکہ شیخ کا کلام نہایت ادق اور انتہائی عمیق ہے اور ہر شخص اس کے سمجھنے کی صلاحیت اور قابلیت نہیں رکھتا، اس لئے انہیں ڈر تھا کہ کہیں ان کے مرید بھی ان کے کلام کو نہ سمجھ

سکنے کی وجہ سے بھٹک کر نہ رہ جائیں۔ بس کل اتنی بات تھی ورنہ وہ ابن عربی کے وحدت الوجود کی نفی نہیں کرتے تھے۔

اور ہاں اس سلسلے میں سب سے اہم اور سب سے زیادہ قابل غور بات یہ ہے کہ ہمدانی صاحب کو ابن عربی کے وحدت الوجود کی نفی کرنے سے پہلے یہ بھی تو سوچنا چاہیئے تھا کہ خود علامہ اقبال جن کی ابن عربی کے وحدت الوجود پر تنقید کو واضح کرنا، ان کے مضمون کا اصل مقصد تھا، وہ بھی تو ان کے وحدت الوجود پر اپنے تمام تر اعتراضات کے باوجود، اس کی نفی نہیں کرتے، بلکہ انہیں مسئلہ وحدت الوجود کا ''ان تھک مفسر'' قرار دیتے ہیں، لیکن ہمارے دوست کو غالباً اس بات کا اندازہ نہیں کہ ابن عربی کے ہاں سے انکے وحدت الوجود کی نفی کے ساتھ ہی اس پر علامہ کی تنقید کی وضاحت تو رہی درکنار، خود وہ تنقید ہی اپنے تمام تر مطلب و معنی اور غرض و غایت سے محروم ہو کر رہ گئی ہے جس کی وضاحت کے لئے انہوں نے اقبال پر اپنی کتاب میں شامل کرنے کے لئے ''اقبال اور وحدت الوجود'' کے عنوان سے اپنا مضمون لکھنے کی زحمت اٹھائی تھی۔

اب یہاں ہمدانی صاحب یقیناً احتجاج کریں گے کہ انہوں نے ابن عربی کے ہاں سے وحدت الوجود کی نفی کا دعویٰ یونہی الل ٹپ نہیں بلکہ خود ان کی کتابوں کے اقتباسات سے اخذ کردہ نتیجے کے طور پر پورے استدلال کے ساتھ پیش کیا ہے، مگر ہم حسبِ وعدہ ان کے دعوے کی استدلالی بنیاد کا جائزہ لے کر دیکھنے کی بجائے خواہ مخواہ لیکچر جھاڑ رہے ہیں۔ اچھا تو آیئے، اب ان کے دعوے کی استدلالی بنیاد کا جائزہ بھی لے کر دیکھ لیں۔ ہمدانی صاحب نے اپنے مضمون میں ایک اقتباس شیخ اکبر کی کتاب ''فتوحات مکیہ'' سے پیش کیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ عالم حق تعالیٰ کا عین نہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ عین ہوتا تو حق تعالیٰ کا بدیع ہونا صحیح نہ ہوتا۔ اسی طرح انہوں نے کچھ اقتباسات ''فصوص الحکم'' سے بھی پیش کئے ہیں جن میں واجب الوجود کا اپنے وجود ذاتی میں کسی غیر کا محتاج نہ ہونا اور ممکن الوجود سے وجوبِ ذاتی کی نفی کرتے ہوئے اس کا واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا بتایا گیا ہے۔ چنانچہ ہمدانی صاحب کا کہنا یہ ہے کہ یہ اقتباسات واضح طور پر ثابت کرتے ہیں کہ ابن عربی عالم کو اللہ تعالیٰ کا عین تصور نہیں کرتے، بلکہ اس عالم (یا کائنات) کو حق تعالیٰ کی ذات سے الگ اور اس کا غیر بتا کر انہوں نے واضح الفاظ میں وحدت الوجود کی نفی کر دی ہے۔

لیکن یہاں ہم اپنے عزیز دوست کو یاد دلائیں گے کہ انہوں نے خود تو اپنے سابقہ مضمون میں کہا تھا کہ:

> ''اسلامی تصوف کے مطابق اشیاء کو حق سے الگ یا حق کا غیر سمجھنا وہم یا فریب ہے۔''

مطلب یہ ہے کہ پہلے ان کے نزدیک اشیاء حق سے الگ اس کی غیر نہیں، بلکہ اس کی عین تھیں اور یہی اسلامی تصوف تھا، لیکن اب وہ اس عینیت کو مردود اور خلافِ اسلام قرار دے کر ابن عربی کے ہاں سے اس

کی نفی کرر ہے ہیں۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ کل جو چیز ان کے نزدیک اسلامی تصوف تھی وہ آج غیر اسلامی کیسے ہوگئی اور ابن عربی کے جس وحدت الوجود کو وہ کل تک عقیدہ توحید سے ہم آہنگ قرار دے کر عینِ اسلام ثابت کرر ہے تھے آج اس کو غیر اسلامی قرار دے کر ان کے ہاں سے اس کی نفی کیوں کرر ہے ہیں؟

دراصل ہمدانی صاحب کے مؤقف کا یہی وہ کھلا ہوا تضاد ہے جو وحدت الوجود و تصوف کے بارے میں ان کے ذہنی الجھاؤ کا پتہ دیتا ہے۔ اس ذہنی الجھاؤ کے ساتھ وہ کس اطمینان اور یقین کے ساتھ کہہ رہے ہیں کہ ابن عربی نے عالم (یا کائنات) کو حق سے الگ اور اس کا غیر بتا کر واضح الفاظ میں وحدت الوجود کی نفی کر دی۔ لیکن کیا وہ بتا سکیں گے کہ پھر اس نفی کے باوجود ابن عربی یہ کیوں کہتے ہیں کہ:

> ''اور جو حق اور خلق دونوں کو دو کہتا ہے وہ شرک کرنے والا ہے اور جو دونوں کو ایک کہتا ہے، وہی موحد ہے۔'' (فصوص الحکم، فصِ نوحیہ)

یہی نہیں بلکہ غیریت اور دوئی کی واضح الفاظ میں نفی کرتے ہوئے یکی اور یکتائی کا نعرہ بلند کرتے ہوئے یہ کیوں فرماتے ہیں کہ:

> ''اگر تم دوئی کے قائل ہو گے اور حق و خلق کو بالکل جدا سمجھو گے تو شرک فی الوجود کرو گے اور اگر عبد و رب کو وجود حقیقی اور منشاء کے لحاظ سے عینِ یک دیگر سمجھو گے اور یکی و یکتائی کے قائل ہو گے تو تم موحد ہو گے۔'' (فصوص الحکم، فص نوحیہ)

علاوہ ازیں ہمدانی صاحب نے ابن عربی کے ہاں یہ تو دیکھ لیا کہ وہ وجوب و وجود ذاتی کے اعتبار سے واجب الوجود کے استغنا اور غیر کے محتاج نہ ہونے کا ذکر کرتے ہوئے ممکن الوجود سے وجوبِ ذاتی کی نفی کر کے افتقار و احتیاج واجب الوجود کی طرف ثابت کرتے ہیں لیکن انہیں شاید یہ نہیں معلوم کہ اسی کے ساتھ وہ یہ بھی تو کہتے ہیں کہ:

> ''اگر تم حق تعالیٰ کے استغنا و عدم افتقار کا ذکر کرو تو تم کو معلوم ہے کہ اس سے کیا مراد ہے یعنی حق تعالیٰ کی غنائے ذاتی اور اپنے وجود میں عدم احتیاج مقصود ہے۔ واجب اور ممکن دونوں ایک دوسرے سے مرتبط ہیں۔ کسی کا کسی سے انفصال درست نہیں۔ جو کچھ میں نے کہا اس کو خوب یاد رکھو۔'' (فصوص الحکم، فص آدمیہ)

اب ذرا غور فرمائیے، ابن عربی تو بالکل صاف لفظوں میں حق اور خلق دونوں کو ایک کہنے والے کو موحد اور حق و خلق کو بالکل جدا سمجھنے والے کو شرک فی الوجود کا مرتکب قرار دے رہے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ واجب اور ممکن میں کسی کا ایک دوسرے سے انفصال بھی درست نہیں سمجھتے۔ ایسی صورت میں ہمارے عزیز دوست کا ان کی تحریر سے یہ مطلب نکالنا کہ وہ حق اور خلق کو ایک دوسرے سے الگ سمجھتے ہیں اگر شرک فی الوجود نہیں تو اور کیا ہے؟

رہا حق و خلق کی عینیت یا غیریت کا مسئلہ تو ہمدانی صاحب نے ابن عربی کا جو اقتباس ''فتوحات مکیہ'' سے نقل کیا ہے، اس میں تو بے شک وہ یہی کہتے ہیں کہ عالم حق تعالیٰ کا عین نہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی ''فصوص الحکم'' کی فصِ ہودیہ میں یہ بھی تو کہتے ہیں:

> ''پس اے عارف! عالم کے متعلق جو چاہو کہو، چاہو تو کہو کہ عالم مخلوق اور حق کا پیدا کیا ہوا ہے۔ چاہو تو کہو کہ عالم بہ اعتبار اصل وحقیقتِ حقہ کے حق و خلق ہے یعنی حق و خلق باہم ملے ہوئے ہیں۔ چاہو تو عالم کو من کل الوجوہ نہ حق کہو نہ خلق اور چاہو تو عالم کے متعلق کچھ بھی نہ کہو، بس حیران و ششدر بیٹھے رہو۔''

کہیۓ کیا بات دھیان میں آئی

اب ہمدانی صاحب بتائیں کہ کیا ابن عربی کے بارے میں قطعیت اور اور یقین کے ساتھ یہ کہنا کہ وہ عالم کو حق کا عین سمجھتے ہیں (یا نہیں سمجھتے) اتنا ہی آسان ہے؟ ان کی کتابوں میں اس طرح کے حیران و ششدر کر دینے والے مقامات اور بہ ظاہر باہم متناقص اور متضاد اقوال اس کثرت کے ساتھ ملتے ہیں کہ ان کی حقیقی مراد کو متعین کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اب یا تو ہمدانی صاحب یہ کہیں کہ یہ باہم متضاد و متناقض اقوال ابن عربی کے ہاں تضاد اور تناقض کو ظاہر کرتے ہیں یا ان اقوال کی تعبیر ان کے بنیادی مسلک کی روشنی میں دوسری باتوں کے علاوہ شیخ اکبر کے پورے کلام کو پیشِ نظر رکھنے اور یہ جاننے کی ضرورت بھی ہے کہ وہ کونسی بات کس مقام سے کرتے ہیں۔ بہ صورت دیگر ان کی آدھی تہائی بات بات کو لے اڑنا اور اسے اپنے مطلب کے موافق ڈال کر پیش کرنا، اگر شیخ اکبر کے تصورات کو مسخ کرنے کے مترادف نہیں تو کم از کم ان کو نہ سمجھ سکنے کے مترادف ضرور ہے۔

دراصل ابن عربی کی عبارتوں کے سلسلے میں بعض لوگوں کی غلط فہمی کا ایک سبب عینیت اور غیریت کے صحیح مسلک سے ان کی ناواقفیت بھی ہے۔ بہ الفاظ دیگر ان کے ذہن میں یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ ابن عربی کس شے کو کس اعتبار سے حق کا عین اور کس اعتبار سے غیر کہتے ہیں؟ وہ تو کلھم بس اتنا ہی سمجھتے ہیں کہ وحدت الوجود کا مطلب ہے کائنات اور اشیائے کائنات کو من کل الوجوہ حق تعالیٰ کا عین سمجھنا اور کسی بھی اعتبار سے اس کا غیر نہ سمجھنا۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ عینیت محضہ ہے جو کفر وضلالت کے مترادف ہے اور زنادقہ وملاحدہ کا مذہب ہے۔ اس کا شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے وحدت الوجود سے کوئی تعلق نہیں۔ اس لئے کہ وہ اگر ایک جہت سے عینیت کا اثبات کرتے ہیں تو دوسری جہت سے غیریت کی بھی نفی نہیں کرتے۔ گویا نہ تو وہ کائنات کو من کل الوجوہ حق کا عین سمجھتے ہیں اور نہ ہی غیر۔ عینیت محضہ اور غیریت محضہ دونوں ہی کا ان کے وحدت الوجود سے کوئی تعلق نہیں۔ البتہ جیسا کہ ہم پہلے ہی سابقہ مضمون میں وضاحت سے بیان کر چکے ہیں، وہ ممکنات ومخلوقات کو بہ لحاظِ وجود حق کا عین اور بہ لحاظِ تعین وتشخص حق کا غیر کہتے ہیں۔ چنانچہ وہ فصِ نوحیہ میں لکھتے ہیں کہ:

''تم اس کے عین نہیں ہو باعتبار آثار واحکام وحقائق کے بلکہ تم اس کے عین ہو
بہ لحاظ وجود حقیقی کے۔'' (فصوص الحکم، فص نوحیہ)

اور چونکہ نہ تو وہ من کل الوجوہ عینیت ہی کو تسلیم کرتے ہیں اور نہ ہی غیریت کو، اس لئے ان کے اصل مسلک کو ''لاعین ولاغیر'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ''فصوص الحکم'' کے مترجم عبدالقدیر صدیقی نے بھی اس ضمن میں ان کے اصل مسلک کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

''اسمائے الٰہی نیز ممکنات لاعین ولاغیر ہیں، یعنی ان کا منشا ذاتِ حق ہے اور بعد
انتزاع ومفہوم ہونے کے غیر ہیں۔''

(ترجمہ فصوص، صفحہ ۲۷)

اچھا، اب دیکھئے ہمدانی صاحب کا پیش کردہ ''فتوحات مکیہ'' سے وہ اقتباس جس میں کہا گیا ہے کہ عالم حق تعالیٰ کا عین نہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ عین ہوتا تو حق تعالیٰ کا بدیع ہونا صحیح نہ ہوتا۔ سطورِ بالا میں کی گئی وضاحتوں کی روشنی میں غور کیجئے تو اب یہ بات بہ آسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ یہاں بھی شیخ اکبر یہی کہہ رہے ہیں کہ عالم من کل الوجوہ حق تعالیٰ کا عین نہیں۔ بہ الفاظ دیگر یہ عینیت محضہ کی تردید ہے جو زنادقہ وملاحدہ کا مذہب ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے بھی اپنی کتاب ''تنبیہ الطربی فی التنزیہ ابن العربی'' میں شیخ کے بارے میں ایک اعتراض کا جواب دیتے ہوئے ''فتوحات مکیہ'' کا یہی اقتباس نقل کر کے کہا ہے کہ عینیت اور اتحاد اگر ان کے کلام میں ہے تو بہ معنی اصطلاحی ہے جس کا حاصل ہے تابعیت خلق للحق فی الوجوہ (نہ کہ حق وخلق کا ہر لحاظ سے ایک ہونا)۔ اور پیر مہر علی شاہ صاحب نے بھی ''ملفوظاتِ مہریہ'' میں یہی کہا ہے کہ ''عندالشیخ عالم من کل الوجوہ (حق کا) عین نہیں''۔ چنانچہ اس بات کی تشریح اکثر مقامات پر فرمائی ہے اور کہا ہے کہ عالم کا تعلق حق سبحانہ سے ایسا ہے جیسے آئینے میں نظر آنے والی صورت کا تعلق صاحب صورت سے ہے۔ چنانچہ اس صورت کو نہ عین کہا جاسکتا ہے نہ غیر (ملفوظاتِ مہریہ، صفحہ ۳۲)۔ اور مجدد صاحب نے بھی یہی وضاحت اصحابِ وحدت الوجود سے منسوب قول ''عالم عین حق ہے'' کے ضمن میں فرمائی ہے کہ:

''وہ عین حق جلا واعلا کو اس کے ظہورات وتنوعات کے اعتبار سے جانتے ہیں، نہ
یہ کہ عالم کو عین ذات باری تعالیٰ کہتے ہیں..... یہ عینیت اس طرح کی ہے جیسے
کوئی آدمی کسی شخص کے سائے کو اس اعتبار سے عین وہی شخص کہہ دے کہ اس
شخص کا ظہور اس سائے کی شکل سے ہو رہا ہے۔''

ان تمام باتوں سے ظاہر ہے کہ ابن عربی کے وحدت الوجود میں عینیت کا مطلب جیسا کہ بالعموم غلط سمجھ لیا جاتا ہے، عینیت محضہ نہیں، اور نہ ہی اس کا مطلب ہے حلول واتحاد یا ذاتِ باری کا کائنات میں جاری وساری

ہونا بلکہ اس سے مراد حلول واتحاد اور سریان کے بغیر اپنے مظاہر میں ظاہر اور عین ظہور میں مخفی ہونا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عینیت اور غیریت کے سلسلے میں ان کے موقف کی صحیح ترجمانی ''لاعین ولا غیر'' کے الفاظ سے کی جاتی ہے اور یہی ان کا وحدت الوجود ہے، جو ان کے نزدیک ہر شے کی اصل ہے۔ چنانچہ وہ اپنے عرفانی نظام کے تمام مباحث کو اسی اصل سے اخذ کرتے ہیں اور ہر چیز کو اسی کی طرف لوٹا بھی دیتے ہیں۔

(۵) وحدت الوجود یکسر کفر وزندقہ ہے، علامہ اقبال اس ملحدانہ نظریے کے خلاف رہے

ہمدانی صاحب کہتے ہیں کہ وحدت الوجود کفر وزندقہ ہے اور ہم بھی اس کی تائید کرتے ہوئے کہیں گے کہ بیشک ہے، اگر وحدت الوجود کا مطلب یہ سمجھ لیا جائے کہ کائنات اور اشیائے کائنات من کل الوجوہ حق تعالیٰ کی عین ہے اور کسی بھی اعتبار سے اس کی غیر نہیں ہے۔ یعنی اگر خالق اور مخلوق کو ہر لحاظ سے ایک مانتے ہوئے ان کے درمیان کوئی بھی فرق نہ سمجھا جائے تو بے شک یہ کفر وزندقہ کے سوا کچھ اور نہیں۔ یوں بھی بہ قول مولانا شبلی نعمانی وحدت الوجود کی تعبیر اس قدر نازک ہے کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو یہ مسئلہ بالکل الحاد سے جا ملتا ہے۔ لیکن ہم یہ پوچھتے ہیں کہ کیا ہمارے عزیز دوست واقعی یہ سمجھتے ہیں کہ داتا گنج بخشؒ سے لے کر پیر مہر علی شاہ صاحب تک اور شاہ عبدالحق محدث دہلوی اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سے لے کر شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی، شاہ اسماعیل شہید اور مولانا اشرف علی تھانوی تک برصغیر میں اور برصغیر سے باہر سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی، حضرت بایزید بسطامی، شیخ فریدالدین عطار، حکیم سنائی، مولانا روم، فخرالدین عراقی اور مولانا عبدالرحمٰن جامی جیسے دنیائے اسلام کے وہ تمام جلیل القدر علما اور صوفیہ کرام جو وحدت الوجود کو مانتے تھے، سب کے سب (نعوذ باللہ) الحاد وزندقہ پر متفق تھے۔ ان کا اگر واقعی یہی خیال ہے تو ہمیں ان سے کچھ نہیں کہنا، لیکن چوں کہ وہ تصوف (یا وحدت الوجود) کے باب میں کسی اور کو نہ سہی کم از کم میکش اکبرآبادی کو ضرور معتبر مانتے ہیں۔ اس لیے ہم ان کی اطلاع کے لیے عرض کریں گے کہ میکش صاحب نے ''نقد اقبال'' میں وحدت الوجود کو خالص اسلامی عقیدہ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ

ابنِ عربی کا وحدت الوجود جس کی رُو سے موجود ایک ہی ہے اور وہ اللہ ہے (لاموجود الا اللہ)، خالص اسلامی ہے۔ اس لیے کہ اس کی بنیاد قرآن وحدیث پر ہے اور یہ تصور ابنِ عربی کے زمانے سے بہت پہلے اسلام میں رائج تھا۔ ان کا کہنا ہے کہ اہل طریقت کے نزدیک جن میں اکثر بڑے بڑے عالم، مجتہد اور محدث شامل ہیں، یہ مسلم ہے کہ عقیدۂ وحدت الوجود سندِ متصل کے ساتھ پیغمبر اسلام سے ہم تک پہنچا ہے۔ بس فی الحال اس سے زیادہ ہم اس کے بارے میں اور کچھ نہیں کہنا چاہتے۔

رہی یہ بات کہ علامہ اقبال ہمیشہ ہی وحدت الوجود کے خلاف رہے، تو یہ بات بھی خالصتاً ہمدانی صاحب ہی کے ذہن کی اختراع ہے۔ ایک ایسی اختراع جسے اقبال اور اقبالیات کا کوئی معمولی سے معمولی طالب علم بھی کسی اعتبار سے درست قرار نہیں دے سکتا۔ اس لیے کہ وحدت الوجود کی مخالفت اقبال کے ہاں صرف ان کی شاعری کے درمیانی دور یعنی مثنوی ''اسرار و رموز'' کی تصنیف و اشاعت کے زمانے سے تعلق رکھتی ہے۔ اس دور میں وہ بے شک وحدت الوجود کو زندیقیت سے تعبیر کرنے لگے تھے لیکن اس سے پہلے اور اس کے بعد یعنی اپنی شاعری کے ابتدائی اور آخری ادوار میں ان کا وحدت الوجود کی طرف رجحان ان کی نظم اور نثر دونوں ہی سے ثابت ہے۔ ان کی شاعری کے ابتدائی دور میں ان کے وحدت الوجودی ہونے کے داخلی اور خارجی شواہد ہم اس مضمون کی ابتدا میں پہلے ہی پیش کر چکے ہیں۔ لہٰذا یہاں ان کا اعادہ مناسب نہیں سمجھتے۔ البتہ ہمدانی صاحب کی اطلاع کے لیے یہاں اس امر کی طرف اشارہ کرنا شاید بے محل نہ ہوگا کہ میکش اکبر آبادی کے قول کے مطابق بھی علامہ اقبال ہمیشہ ہی وحدت الوجود کے خلاف نہیں رہے، بلکہ ان کے ہاں اس کی مخالفت کے ساتھ اس کی موافقت بھی صراحت کے ساتھ ملتی ہے۔ چناں چہ انہوں نے اپنی کتاب میں اقبال کی شاعری کے آخری دور سے متعلق ان کے جو اشعار اور اقوال وحدت الوجود کی تائید میں نقل کیے ہیں، ان میں سے چند ایک سن وار ترتیب کے ساتھ درجِ ذیل ہیں:

کرا جوئی چرا در پیچ و تابی
کہ او پیدا ست تو زیرِ نقابی
تلاش او کنی جز خود نہ بینی
تلاش خود کنی جز او نیابی

(پیامِ مشرق، ۱۹۲۲ء)

قدیم و محدث ما از شمار است
طلسم ما طلسم روزگار است
بخلوت ہم بجلوت نور ذات است
میانِ انجمن بودن حیات است

(زبورِ عجم، ۱۹۲۷ء)

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زُناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ
یہ مال و دولتِ دنیا یہ رشتہ و پیوند
بتانِ وہم و گماں لا الٰہ الا اللہ

(ضربِ کلیم، ۱۹۳۶ء)

تو اے ناداں دلِ آگاہ دریاب
بہ خود مثلِ نیاگاں راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
ز لا موجود الا اللہ دریاب

(ارمغانِ حجاز، آخری کلام)

اشعار کی سن وار ترتیب کے ساتھ علامہ کی شاعری کے آخری دور میں ان کا وحدت الوجودی رجحان مزید کسی ثبوت کا محتاج نہیں، لیکن بات صرف ابتدائی اور آخری دور ہی کی نہیں، بلکہ وحدت الوجود کی شدید مخالفت کے درمیانی دور میں بھی ان کے ہاں بعض اوقات ایسے اشعار مل جاتے ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ وحدت الوجود کا جو عقیدہ ان کی رگ و پے میں ابتدا ہی سے پیوست تھا، وہ اس درمیانی دور کی شعوری مخالفت کے باوجود اب بھی ان کے لاشعور میں تہ نشیں تھا اور تخلیقی عمل کی تند و تیز لہروں کے ساتھ بعض اوقات لاشعور سے شعور میں آ کر ان کے اشعار کا روپ دھار لیتا تھا، مثلاً:

بر سر ایں باطل حق پیرہن
تیغ لا موجود الا اللہ بزن

(رموزِ بےخودی، ۱۹۱۸ء)

''لاموجود الا اللہ'' سے خالص وحدت الوجود جسے شیخ اکبر نے ''فصوص'' اور ''فتوحات'' میں پیش کیا ہے، صاف ظاہر ہے۔ ان تمام شواہد کی موجودگی میں ایک شخص یہ تو کہہ سکتا ہے کہ میں وحدت الوجود کے عقیدے کو تسلیم نہیں کرتا، لیکن کوئی شخص بقائمی ہوش و حواس یہ نہیں کہہ سکتا کہ اقبال وحدت الوجود کے ہمیشہ خلاف رہے۔ درآں حالے کہ وہ مرنے سے چند ماہ پیشتر بھی اس عقیدے کا اظہار اپنے اشعار میں اس طور سے کر رہے تھے:

زمیں و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ھو نیست

(ارمغانِ حجاز)

(۶) مغربی تصوف کی دو جہتوں میں سے ایک کی بنیاد خیالِ مطلق ہے

ہمدانی صاحب نے اپنے سابقہ مضمون میں لکھا تھا کہ مغربی تصوف کی دو جہتیں ہیں۔ ان میں سے ایک

جس کا بانی پلاٹی نس (Plotinus) ہے، اس کی بنیاد خیالِ مطلق پر ہے۔ اس پر ہمارا اعتراض یہ تھا کہ خیالِ مطلق کا چوں کہ پلاٹی نس سے کوئی تعلق نہیں، اس لیے اسے اس کے تصوف کی بنیاد قرار دینا صحیح نہیں۔ گویا اصل سوال یہ نہیں تھا کہ خیالِ مطلق کا بانی پلاٹی نس یا ہیگل، ان دونوں میں سے کون ہے، بلکہ اصل سوال یہ تھا کہ خیالِ مطلق کو پلاٹی نس کے تصوف کی بنیاد قرار دینا صحیح ہے یا نہیں۔ ہمدانی صاحب نے چوں کہ خیالِ مطلق کے بارے میں یہ کہا ہے کہ یہ پلاٹی نس کے مراتبِ تنزلات میں سب سے پہلا مرتبہ ہے جسے انہوں نے خیالِ مجرد کا نام بھی دیا۔ اس سے ظاہر ہے کہ انہوں نے پلاٹی نس کے Nous کو خیالِ مطلق کہا لیکن چوں کہ ایک تو پلاٹی نس کے Nous کا تعلق مرتبہ اطلاق سے نہیں، اس لیے اسے مطلق کہنا درست نہیں۔ دوسرے پلاٹی نس کی ذاتِ اوّل (یا ذاتِ مطلق) سے پہلا تنزل (Emanation) ہونے کی بنا پر یہ پہلے ہی تعین کی قید میں آ چکا ہے۔ اس لیے یوں بھی اسے مطلق نہیں کہا جا سکتا۔ اس کا ترجمہ بالعموم عقلِ اوّل یا عقلِ کل کی اصطلاح سے کیا جاتا ہے اور اسی کو نفسِ اوّل بھی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ عربی زبان میں نفس کا لفظ یونانی زبان کے لفظ Nous ہی کا ترجمہ ہے۔ غرض کہ اسے عقلِ اوّل یا نفسِ اوّل (عقلِ کل یا نفسِ کل) تو بے شک کہا جا سکتا ہے اور کہا گیا ہے لیکن ایک تو اسے خیالِ مطلق کہنا اور پھر اس مفروضہ خیالِ مطلق کو پلاٹی نس کے تصوف کی بنیاد بتانا کسی طرح بھی درست نہیں۔

چناں چہ ہم نے اپنے عزیز دوست کی توجہ اس غلطی کی جانب مبذول کروانے کی غرض سے عرض کیا تھا کہ ”خیالِ مطلق یا تصورِ مطلق (Absolute Idea) چوں کہ پلاٹی نس کی نہیں بلکہ ہیگل کی اصطلاح ہے، لہٰذا اس اعتبار سے تو تصوف کی مذکورہ جہت کا بانی پلاٹی نس کی بجائے ہیگل کو ہونا چاہیے تھا۔ مگر خیر تصوف کی بنیاد جب خیالِ مطلق ہی پر رکھنی ٹھہری تو پھر اس کا بانی پلاٹی نس ہو یا ہیگل، اس سے فرق ہی کیا پڑتا ہے؟“ اب خدا ہی جانے کہ یہ قصور میری شوخیِ بیان کا تھا یا ان کی ندرتِ فہم کا کہ انہوں نے میری بات سے یہ نتیجہ نکال لیا کہ میرا اعتراض ہیگل کے بجائے پلاٹی نس کو خیالِ مطلق کا بانی قرار دینے پر ہے۔ جب کہ میرا اعتراض ایک تو پلاٹی نس کے Nous کو ”خیالِ مطلق“ کہنے پر اور پھر اس مفروضہ خیالِ مطلق (Absolute Idea) کو اس کے تصوف کی بنیاد قرار دینے پر تھا۔ ہاں میں نے Absolute Idea کے حوالے سے ازراہِ تفنن ہیگل کا نام ضرور لیا تھا۔ لیکن مجھے کیا خبر تھی کہ میری یہ شوخیِ بیان انہیں ہیگل سے لے کر برکلے اور برکلے سے لے کر افلاطون تک سب کے Ideas کی طنابیں کھینچنے پر مجبور کر دے گی:

نہ کرتا کاش نالہ مجھ کو کیا معلوم تھا ہمدم
کہ ہو گا باعثِ افزائشِ دردِ دروں وہ بھی

خیر، میرے بیانات کے ساتھ اس قسم کا سلوک تو انہوں نے ایک جگہ نہیں کئی جگہ اور بھی روا رکھا ہے، مثلاً ایک جگہ بڑی بے تکلفی کے ساتھ فرما دیا کہ ”جمال صاحب کے نزدیک اقبال وحدت الشہود کو تسلیم کرتے تھے۔“

جب کہ یہ بات کہنا تو درکنار جمال صاحب کے وہم وگماں میں بھی نہیں آسکتی تھی۔ بہ ہر حال اپنے دوست کے ہاتھوں اپنے بیانات کا یہ حشر دیکھ کر میں ان سے اس کے سوا اور کیا کہہ سکتا ہوں کہ:

تو مشقِ ناز کر خونِ دو عالم میری گردن پر

(۷) ابنِ عربی کے وحدت الوجود اور شنکر کے ویدانت کی ایک دوسرے سے مطابقت یا عدم مطابقت

احمد ہمدانی صاحب نے اپنے سابقہ مضمون میں یہ سوال اٹھایا تھا کہ ''غور طلب امر یہ ہے کہ یہ فلسفہ (شنکر کا ویدانت) حضرت ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کے عین مطابق ہے یا اس سے بالکل مختلف؟''

اور جواب اس کا یہ دیا کہ ابنِ عربی کا وحدت الوجود، شنکر کے ویدانت سے بالکل مختلف ہے، لیکن چوں کہ ان کے مضمون میں ابنِ عربی کے وحدت الوجود اور شنکر کے ویدانت کا تعارف وحدت الوجود ہی کی مختلف تعبیرات کی ذیل میں کرایا گیا تھا۔ اس لیے ایک تو وحدت الوجود کے ان دونوں مکاتبِ فکر کی بنیادی مطابقت اور مماثلت کو نظر انداز کر کے دونوں کو ایک دوسرے سے بالکل مختلف بتانا موضوع زیرِ بحث کے تقاضوں کے بالکل خلاف تھا۔ دوسرے چوں کہ خود علامہ اقبال نے نہ صرف یہ کہ وحدت الوجود اور ویدانت، ان دونوں کو ایک ہی چیز کہا ہے بلکہ ابنِ عربی اور شنکر، دونوں کے نقطۂ نظر کو بھی ایک ہی قرار دیتے ہوئے یہ کہا ہے کہ:

''جس نکتہ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نکتہ خیال سے شیخ محی الدین ابنِ عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی۔''

اس لیے ہم نے اپنے سابقہ مضمون میں اپنے دوست کی توجہ اس امر کی طرف مبذول کرانی چاہی تھی کہ علامہ کے خیال اور ان کی رائے کے بالکل برعکس شنکر کے ویدانت اور ابنِ عربی کے وحدت الوجود کو ایک دوسرے سے بالکل مختلف قرار دینا گویا اپنے مضمون کا تعلق وحدت الوجود کے موضوع کے ساتھ ساتھ خود اقبال سے بھی منقطع کر لینے کے مترادف ہے۔ ہم نے اسی لیے اپنے مضمون میں ابنِ عربی اور شنکر دونوں کے نقطۂ نظر کی بنیادی مطابقت کو مختلف حوالوں سے واضح کرتے ہوئے عرض کیا تھا کہ:

''اب آپ دیکھ سکتے ہیں کہ نہ صرف وجودِ مطلق کے بارے میں بلکہ کائنات کے بارے میں بھی ابنِ عربی اور شنکر اچاریہ کے خیالات میں کتنی گہری مماثلت ہے۔ چناں چہ ہمدانی صاحب کا ایک کو قبول اور دوسرے کو رد کرنا ان توضیحات کی روشنی

میں قطعاً بے جواز قرار پاتا ہے۔ انہیں یا تو علامہ اقبال کی طرح دونوں کو رد کرنا چاہیے یا دونوں ہی کو قبول کرتے ہوئے علامہ اقبال کی تردید کرنی چاہیے۔ اس کے بغیر ان کا مضمون کم از کم علامہ اقبال کے حوالے سے تو Relevant نہیں کہا جا سکتا۔" (ارتکاز، اکتوبر ۱۹۹۵ء، شمارہ ۱-۲)

لیکن ہمدانی صاحب ہمارے اعتراض کی ہمدردانہ اسپرٹ کو سمجھنے کی بجائے اس بات پر بہ ضد ہیں کہ ابنِ عربی اور شنکر، ان دونوں کے فلسفے کو ایک دوسرے کی ضد ثابت کر کے اپنے مضمون کو نہ صرف یہ کہ اقبال کے حوالے سے قطعی طور پر غیر متعلق بنا دیں بلکہ وحدت الوجود کے موضوع سے بھی اس کا کوئی تعلق باقی نہ رہنے دیں۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر انہوں نے پہلے شنکر اچاریہ کی کمنٹری سے ان کی فکر کا پورا نچوڑ ایک اقتباس کی صورت میں پیش کر کے اور پھر اس اقتباس کا مطلب بھی تین ایسے نکات کو ابنِ عربی کے خیالات کی ضد کے طور پر پیش کیا ہے۔ یہ تینوں نکات خود انہی کے الفاظ میں بلا تبصرہ درج ذیل ہیں:

۱- انسان خدا کا ایک جزو ہے۔ (نعوذ باللہ)

The Jiva Self (The embodied individual self or soul) is a portion (Amasha) as it were, of Brahma.

۲- انسان اور خدا ایک ہیں۔ (نعوذ باللہ)

The moment the Jiva Self realizes its identity with Brahma; he becomes one with Brahma.

۳- برہما سے اپنی مکمل شناخت اور یکتائی کی صورت میں انسان کو معراج حاصل ہو جاتی ہے۔ (یہاں ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اگر اوپر والے انگریزی فقرے کا مطلب یہی ہے تو اس بات کا اندازہ تو اسی ایک فقرے سے ہو جاتا ہے کہ ہمارے عزیز دوست شنکر کے فلسفے کو سمجھنے کی کتنی صلاحیت رکھتے ہیں۔)

برہما سے اپنی مکمل شناخت اور یکتائی، اس (انسان) کے لیے نہ صرف یہ ضروری ٹھہراتی ہے کہ وہ تخلیق کا انکار کرے بلکہ اس صورت میں اس کے لیے یہ بھی لازمی ہے کہ وہ خالق (ایشور) کا بھی انکار کرے۔

اچھا، اب پہلی بات تو یہ دیکھیے کہ سطورِ بالا میں شق نمبر ۱ کے تحت انسان کو نہیں بلکہ "جیوآتما" کو برہما کا جزو کہا گیا ہے۔ لہٰذا بلا سوچے سمجھے محض نعوذ باللہ پڑھ دینے سے تو شنکر کا ابنِ عربی کی ضد ہونا ثابت نہیں ہو جاتا۔

ہمدانی صاحب کو چاہیے تھا کہ شنکر کے اس خیال کے مقابل اس کی ضد ابنِ عربی کے ہاں سے پیش کر کے دکھاتے۔
خیر، وہ ابنِ عربی کے ہاں سے اس خیال کی ضد پیش کریں یا نہ کریں لیکن وہ یہ سمجھتے ضرور ہیں کہ ابنِ عربی کے ہاں ایسا کوئی خیال موجود نہیں ہو سکتا۔ لیکن ہم ان کی اطلاع کے لیے عرض کریں گے کہ علامہ اقبال نے ابنِ عربی کے تصورِ وحدت الوجود پر ایک اعتراض یہ بھی کیا ہے کہ:

> ''اس کے ماننے والے یہ کہتے ہیں کہ انسان خدا کا حصہ ہے اور پھر خدا ہی میں مل کر اپنی ہستی کو ختم کر دے گا..... چناں چہ وہ صوفیہ کے اس نظریے سے اتفاق نہیں کرتے کہ خدا سمندر ہے اور انسان قطرہ اور عشرتِ قطرہ دریا میں فنا ہو جانے کا نام ہے..... وہ انسان کو قطرہ نہیں بلکہ موتی قرار دیتے ہیں جو سمندر سے الگ اپنا وجود برقرار رکھتا ہے۔ اگرچہ پیدا سمندر کی وجہ سے اور سمندر ہی میں ہوتا ہے۔'' (اقبال اور مسلم مفکرین از ڈاکٹر ملک حسن اختر، صفحہ ۱۰۷)

لہٰذا ہمارے عزیز دوست کو بلا سوچے سمجھے شنکر کے فقرے پر نعوذ باللہ پڑھنے کی بجائے ابنِ عربی پر اقبال کے اس اعتراض کا جواب دینا چاہیے تھا کہ ان کے تصورِ وحدت الوجود کی رُو سے انسان خدا کا حصہ قرار پاتا ہے۔

اور دوسری بات یہ کہ شق نمبر ۲ میں بھی شنکر کے ہاں انسان اور خدا کو ایک نہیں کہا گیا، بلکہ کہا یہ گیا ہے کہ ''جیو آتما'' کو جب اپنا تحقق (Realization) بہ حیثیت برہما کے ہو جاتا ہے تو وہ خود برہمن ہو جاتی ہے یا یوں کہیے کہ مکتی حاصل کر لیتی ہے۔ سو ہمارے عزیز دوست نے یہاں بھی اس خیال کے مقابل ابنِ عربی کے کسی متضاد قول یا خیال کو پیش کرنے کی بجائے محض نعوذ باللہ پڑھ کر بات ختم کر دی، لیکن ہم ان سے کہتے ہیں کہ وہ ذرا غور سے دیکھیں اور بتائیں کہ شنکر کے اس خیال اور اس تصور میں کیا فرق ہے جسے ابنِ عربی کے وحدت الوجود کو ماننے والے فنا فی الذات کا نام دیتے ہیں اور جس کا مطلب یہ بتایا گیا ہے کہ بندہ اپنی بشریت کی جہت کو ربوبیت کی جہت میں نیست و نابود کر دے۔ اسی کا دوسرا نام فنا فی اللہ ہے اور اقبال نے اکبر الہ آبادی کے نام اپنے ایک خط (مرقومہ ۲۰ر جولائی ۱۹۱۸ء) میں اس تصور پر اعتراض کرتے ہوئے اس کے بارے میں کہا ہے کہ یہ مقام ذاتِ انسانی کو ذاتِ باری میں فنا کر دینے سے ہاتھ آتا ہے مگر یہ فنا ذات میں ہے اس کے احکام میں نہیں۔

اور تیسری بات یہ کہ شق نمبر ۳ کے تحت بھی بات انسان کی نہیں، بلکہ ''جیو آتما'' ہی کی ہو رہی ہے اور یہ کہا جا رہا ہے کہ جیو آتما کے برہما سے مل کر ایک ہو جانے (یعنی مکتی پا لینے) کی صورت میں نہ صرف یہ کہ عالمِ مظاہر کا بلکہ خود ایشور بھگوان کا بھی وجود کہیں باقی نہیں رہتا۔ مطلب یہ کہ جیو آتما کو جب اپنا عرفان بہ حیثیت برہما کے ہو جاتا ہے تو انسان بہ حیثیت انسان کے باقی ہی کہاں رہتا ہے کہ اسے خالق (ایشور) یا مخلوق کے انکار کی ضرورت پیش آئے۔ مکتی حاصل کر چکنے والا انسان تو اپنے جسم اور تمام متعلقاتِ جسمانی کو پہلے ہی پیچھے چھوڑ چکا ہوتا ہے اور

اب صرف جیو آتما ہی باقی رہ جاتی ہے جو اپنا تحقق (Realization) بہ حیثیت برہما کے حاصل کر کے خود برہما ہو جاتی ہے۔

بہ ہر حال علامہ اقبال کے خیال کے بالکل برعکس ہمدانی صاحب چوں کہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ شنکر اور ابنِ عربی دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، اس لیے اپنی بات کے ثبوت کے طور پر وہ ایک دلیل یہ بھی لائے ہیں کہ شنکر کے ہاں نہ تو کوئی خالق ہے اور نہ ہی مخلوق، یا یوں کہیے کہ اس کے ویدانتی فلسفے میں خالق کا بھی انکار ہے اور مخلوق کا بھی۔ اس کے برعکس ابنِ عربی کے نزدیک چوں کہ یہ کائنات خدا کی تخلیق ہے۔ لہٰذا نہ تو وہ خالق کا انکار کرتے ہیں، نہ مخلوق کا (غالباً ہم نے اپنے دوست کی بات کو مناسب الفاظ میں پیش کر کے ان کا مفہوم واضح کر دیا ہے۔)

لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارے عزیز دوست نے یہ بات کہہ کر شنکر اور ابنِ عربی دونوں ہی سے اپنی ناواقفیت کا ثبوت فراہم کر دیا ہے۔ اس لیے کہ شنکر جس مرتبے میں خالق اور مخلوق دونوں کی نفی کرتا ہے، اس مرتبے میں ابنِ عربی بھی دونوں ہی کو نہیں مانتے اور جس مرتبے میں ابنِ عربی کے ہاں خالق اور مخلوق، دونوں کا اثبات، اس مرتبے میں شنکر بھی دونوں ہی کو مانتا ہے۔ بالفاظِ دیگر شنکر کے نزدیک اگر حقیقت کے مرتبہ اطلاق میں ''نرگن برہما'' پر منزہ عن الصفات ہونے کی وجہ سے خالقیت اور ربوبیت جیسی کسی بھی صفت کا اطلاق جائز نہیں تو ابنِ عربی کے ہاں بھی مرتبہ احدیت میں ذات کو منزہ عن الصفات ہونے کی وجہ سے خالقیت اور ربوبیت وغیرہ جملہ صفات سے ماورا ہی سمجھا گیا ہے۔ چناں چہ شنکر کی طرح ابنِ عربی کے ہاں بھی مرتبہ احدیت میں نہ تو خالق ہی کا کوئی سوال پیدا ہوتا ہے اور نہ ہی مخلوق کا۔ اسی لیے ابنِ عربی نے ''فصوص الحکم'' کی فصِ ابراہیمیہ میں کہا ہے کہ:

> ''اگر ذاتِ حق کو تمام نسبتوں اور اضافتوں سے قطعِ نظر کر کے دیکھیں اور صرف ذات ہی ملحوظ رہے تو اس مرتبے میں نہ اللہ ہے نہ بندہ۔'' (فصوص الحکم ترجمہ مولانا عبدالقدیر صدیقی، صفحہ ۸۹)

اسی طرح فصِ اسماعیلیہ میں بھی ان کا کہنا یہی ہے کہ:

> ''اور وجود تو ایک ہی حقیقت ہے۔ اس میں کثرت کہاں..... پس مرتبہ وجود عین ذات ہے۔ (جہاں) نہ رب ہے نہ عبد۔'' (فصوص الحکم ترجمہ مولانا عبدالقدیر صدیقی، صفحہ ۱۱۰)

مگر اس کے ساتھ ہی ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ حق تعالیٰ اپنی ذاتِ پاک کی شانِ احدیت کے لحاظ سے تو بے شک غنی عن العالمین ہے مگر ربوبیت کو یہ بے نیازی نہیں۔ اس لیے کہ رب کو مربوب چاہیے اور آقا کو غلام۔ چناں چہ جس طرح ابنِ عربی کے ہاں مرتبہ نزول میں خالق کی صفت خالقیت کا تقاضا مخلوقات کو ظہور میں لانے کا

سبب بنتا ہے، اسی طرح شنکر کے ہاں بھی اس مرتبے میں خالق اور مخلوق کا امتیاز پیدا ہوتا ہے اور برہما جو اپنے مرتبہ اطلاق میں نرگن (Nirguna) یعنی منزہ عن الصفات تھا، وہ نزول کے مرتبے میں ''شگن برہما'' (Saguna Brahma) کی حیثیت سے تخلیق سمیت ربوبیت وغیرہ جملہ صفات سے متصف ہو جاتا ہے اور اس مرتبے میں ایشور بھگوان کا روپ دھار کر مایا کے ذریعے (جو اس کی اپنی ہی شکتی کا نام ہے) کائنات کی تخلیق کرتا ہے۔ اب مزے کی بات یہ ہے کہ ہمارے عزیز دوست نے شنکر کی ''کمنٹری'' کے دیباچے میں یہ تو دیکھ لیا کہ ویدانتی خالق اور مخلوق دونوں ہی کی نفی کرتے ہیں لیکن وہ اس بات کے معنی و مفہوم کو سمجھے بغیر صرف الفاظ کو لے اڑے یعنی نہ تو یہ سمجھ پائے کہ یہ بات کس مرتبے اور کس مقام سے تعلق رکھتی ہے اور نہ ہی یہ دیکھ سکے کہ برہم سوتر پر شنکر کی ''کمنٹری'' کے اس دیباچے میں دیباچہ نگار نے یہ بھی تو کہا ہے کہ:

> It is through its own power of Maya that Brahma, in its aspect as Ishwara, has projected all the phenomenal world in which human beings and others exist, move and have their beings. (Preface to "Brahma Sutra-Shankara Bhashya")

یوں بھی شنکر کو ابنِ عربی کی ضد سمجھنے کے معاملے میں ہمارے دوست حق الیقین کے جس مرتبے پر فائز ہیں۔ اس نے انہیں یہ تو کاہے کو دیکھنے دیا ہوگا کہ شنکر خود بھی اپنی ''کمنٹری'' میں برہما کو کائنات کا خالق قرار دیتے ہوئے کہتا ہے کہ:

> We maintain that Brahma which is omniscient and omnipotent... is the creator of the world. ("Brahma-Sutra-Shankara Bhashya." p.325)

اور یوں صاف لفظوں میں خالق اور مخلوق دونوں کو مانتے ہوئے اس بات کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ اس باب میں اس کا مسلک ابنِ عربی سے ذرہ برابر مختلف نہیں۔

اب آخری بات جو ہمدانی صاحب نے شنکر اور ابنِ عربی کے درمیان تضاد کو ثابت کرنے کے لیے کہی، وہ وہی ہے جسے وہ پہلے بھی اپنے سابقہ مضمون میں بڑی شد و مد کے ساتھ پیش کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ شنکر کے نزدیک یہ کائنات فریبِ نظر ہے، دھوکا ہے، یہ تو درست ہے کہ ابنِ عربی کے نزدیک کائنات خدا کی تخلیق ہے لیکن ہمدانی صاحب، یہ بات کہہ کر اگر یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ شنکر کے نزدیک کائنات خدا کی تخلیق نہیں اور یہی دونوں کا

تضاد ہے تو اس بات کا بے اصل اور بے بنیاد ہونا پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس معاملے میں بھی شنکر اور ابنِ عربی، دونوں کا ایک دوسرے سے تضاد نہیں توافق ہی کا رشتہ ثابت ہوتا ہے۔

شاید ہمدانی صاحب کو اس بات کا کوئی اندازہ نہیں کہ انھوں نے ایک ایسے مؤقف کے دفاع کو اپنے اوپر لازم قرار دے لیا ہے جو خود ان پر بھی پوری طرح واضح نہیں۔ جبھی تو وہ ایک کے بعد دوسری دلیل اور ایک کے بعد دوسرا حوالہ اپنے مؤقف کو ثابت کرنے کے لیے دیے چلے جاتے ہیں اور نہیں دیکھ پاتے کہ ان کی ہر دلیل پلٹ کر خود انھی کے خلاف گواہی دینے لگتی ہے اور ان کا پیش کردہ ہر حوالہ ان کے موقف کو ثابت کرنے کی بجائے الٹا اس کی تردید ہی کرتا نظر آتا ہے۔ یہ ہر حال یہ تو تھا ہمدانی صاحب کی پیش کردہ دلیل کا ایک جزو۔ اب دوسرا جزو اس کا یہ ہے کہ شنکر کے نزدیک یہ کائنات فریبِ نظر ہے، مایا ہے، دھوکا ہے وغیرہ وغیرہ۔ جب کہ ابنِ عربی اسے فریبِ نظر، مایا یا دھوکا نہیں مانتے، لیکن یہ بات تو ہم اپنے سابقہ مضمون میں بڑی وضاحت سے پہلے ہی ثابت کر چکے ہیں کہ ابنِ عربی اور شنکر دونوں ہی کے ہاں اس کائنات کو وجودِ حقیقی کی نسبت سے مظہری، ظلی یا اعتباری حقیقت مانا گیا ہے یعنی ایسی حقیقت جو وجودِ حقیقی کی وجہ سے قائم اور اس سے وابستہ ہے۔ لہٰذا اسے اس کی اصل سے الگ کر کے بجائے خود قائم بالذات اور حقیقی ماننے کو مایا، فریبِ نظر یا التباس کہا گیا ہے۔ مراد یہ کہ شنکر اور ابنِ عربی دونوں ہی کے نزدیک حقیقت ایک ہے جو اس عالمِ مظاہر کے پیچھے یا اس سے ماورا ہے اور یہ عالمِ مظاہر اسی کا پرتو، انعکاس یا سایہ ہے۔ وہ حقیقت ہے یہ مجاز، وہ اصل ہے یہ نقل، وہ شخص ہے یہ عکس، غرض جو چاہے کہو، بات ایک ہی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ کائنات کے بارے میں دونوں کا مؤقف کم و بیش ایک ہی ہے۔ شنکر نے اسے مایا کہہ دیا تو کیا اور ابنِ عربی نے وہم و خیال سے تعبیر کیا تو کیا۔ دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں اور اگر بالفرضِ محال کوئی فرق ہے بھی تو وہ اتنا غیر اہم ہے کہ محض اس فرق کی بنیاد پر دونوں کے مؤقف کو ایک دوسرے سے مختلف یا ایک دوسرے کی ضد قرار دینا ممکن نہیں۔ اس کے باوجود ہمارے عزیز دوست ہیں کہ دونوں کو ایک دوسرے کی ضد قرار دینے پر مُصر ہیں۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک ابنِ عربی اس کائنات کو دھوکا یا فریبِ نظر نہیں کہتے، لیکن ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ اگر ایسا ہے تو پھر وہ یہ کیوں کہتے ہیں کہ:

''عالم محض وہمی امر ہے۔ اس کا حقیقی اور بالذات وجود نہیں۔''

(فصوص الحکم، فصِ یوسفی ۵۷)

یا یہ کیوں کہتے ہیں کہ:

''یہ بالکل حق ہے کہ دنیا خواب و خیال ہے۔ جو اس مسئلے کو سمجھ جائے وہ رازہائے طریقت حاصل کرے گا۔ زندگی خواب ہے، موت بیداری ہے اور آدمی ان دونوں کے درمیان چلتا پھرتا خیال ہے۔''

(ایضاً، فصِ سلیمانیہ، صفحہ ۲۰۲)

بلکہ اس سے بھی زیادہ صاف لفظوں میں یہ کیوں فرماتے ہیں کہ:

"جب واقعہ ایسا ٹھہرا جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو تم ایک خیال ہوئے اور تم جن جن کا ادراک کرتے ہو اور جن کو غیرِ حق کہتے ہو، وہ سب بھی خیال ہی ہوتے اور تمام موجودات اور وجودِ کونی خیال در خیال ہوئے۔" (ایضاً، فص یوسفی، صفحہ ۱۵۸)

دراصل ہمارا سوال ہمدانی صاحب سے یہ ہے کہ ابنِ عربی کے یہ اقتباسات کائنات کے بارے میں جو کچھ کہتے ہیں، کیا وہ واقعی اس بات سے بہت زیادہ مختلف ہے جو شنکر کائنات کے بارے میں کہتا ہے؟ ہمدانی صاحب کا جواب تو خیر ہمیں معلوم ہے لیکن ہمارے اس سوال کو اگر ہمدانی صاحب کی بجائے خود علامہ اقبال کے سامنے پیش کیا جائے تو ہمیں یقین ہے کہ ان کا جواب یہی ہوگا کہ دونوں کا مؤقف ایک ہے۔ ان میں کوئی خاص فرق نہیں۔ اب اگر ہمدانی صاحب اس بات کی تصدیق کرنا چاہیں تو بشیر احمد ڈار کی مرتب کردہ کتاب "انوارِ اقبال" میں "علم ظاہر و علم باطن" کے عنوان سے علامہ کا وہ مضمون دیکھ لیں جس میں وہ ابنِ عربی کا نام لیے بغیر ان کے تصوف کو ایک ایسا باطنی دستور العمل قرار دیتے ہیں جس کی پابندی سے سالک کو فوق الادراک حقائق کا عرفان یا مشاہدہ ہو جاتا ہے۔ علامہ اقبال کے بہ قول:

"اس مشاہدے کا انتہائی کمال اس امر کا عرفان ہے کہ خارجی اشیا باعتبار تعین کے غیرِ خدا ہیں اور باعتبار ذات کے عین خدا اور جو تفریق ان اشیا میں نظر آتی ہے، وہ ہماری قوت واہمہ کا تصرف ہے یعنی موجود فی الخارج کی کثرت محض فریب نظر ہے یا ہندوؤں کی اصطلاح میں مایا ہے۔" (انوارِ اقبال، صفحہ ۲۷۰)

ہم سمجھتے ہیں کہ علامہ کے اس جواب کے بعد اس سلسلے میں مزید کچھ کہنے یا سننے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اس لیے کہ ان کے اس جواب سے جہاں ایک طرف یہ بات صاف ظاہر ہے کہ کائنات کے بارے میں شنکر اور ابنِ عربی دونوں ایک ہی بات کہتے ہیں، وہاں اس سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ ہمدانی صاحب اپنے مضمون میں جس قدر زور شنکر اور ابنِ عربی کے درمیان تضاد کو ثابت کرنے پر صرف کرتے ہیں، اتنا ہی ان کا مضمون اپنے مضمون کی ہر دو جہات یعنی "اقبال" اور "وحدت الوجود" ہی سے بالکل غیر متعلق ہو کر ہوا میں معلق ہوتا چلا جاتا ہے۔

کیا اقبال وحدت وجودی تھے؟

ڈاکٹر سید محمد عبداللہ

کیا اقبال وجودی تھے؟ اس کا سرسری جواب تو نفی میں ہے لیکن محض نفی سے کام نہیں بنتا کیونکہ اقبال کے چند خیالات وجودیوں سے ملتے ہیں پھر بھی یہ کہنا مشکل ہوگا کہ وہ وجودی تھے یا انہوں نے وجودیوں سے کسب فیض کیا ہے۔

وجودی فلسفہ کیا ہے؟ یہ ایک طویل قصہ ہے۔[1] اس کی مختصر تشریح یوں ہوسکتی ہے کہ یہ ایک طرح کا داخلی طرز تفکر ہے۔ جس کی بنیاد اس عقیدے پر ہے کہ حقیقت کا ادراک فرد کے اندرونی تجربے پر منحصر ہے۔ فرد کا وجدان، سب سے بڑا علم ہے جو یقینی اور ناقابل تردید ہے۔ فرد کی آزادی کامل، وجودیوں کا اہم عقیدہ ہے۔ ان کے نزدیک فرد خود اپنا راہنما اور خود اپنا محافظ ہے دین، مجلسی ادارے، اجتماعی منصوبے سائنس، ٹیکنالوجی یہ سب فرد کی آزادی چھیننے والی اور اس کی خودمختاری پر ڈاکہ ڈالنے والے سلسلے ہیں۔

وجودی فلسفہ دراصل مغرب کی عقلیت اور مادی اجتماعیت کے خلاف قلب انسانی کا احتجاج ہے۔ سائنس کی ترقی نے صنعت اور مشین کی اور استبدادی نظام اقتدار کی بے حد حوصلہ افزائی کی۔ ایسی فضا میں ذی احساس انسان کو یہ محسوس ہوا کہ اب اس کا انفرادی وجود بیکار ہے اور اس کی زندگی بے مقصد، بے کار اور برائے غیر ہوکر رہ گئی ہے! اس کے شب و روز میں یکرنگی اور اکتا دینے والی یکسانی ہے۔ انسان کے لیے مرنا اور جینا گویا برابر ہے بقول فانی

موت اور زندگی میں کچھ فرق چاہیے تھا

ان حالات میں ایک داخلی تحریک پیدا ہوئی جس کے نامور علم برداروں کا ذکر کیا جاچکا ہے سارتر اس وقت وجودی فلسفے کا بڑا داعی اور مبلغ ہے۔

مغرب کے ماحول میں یہ وجودی فلسفہ شاید وقت کی آواز ہے اس لیے کہ دو تین صدیوں کی تشکیک اور

بے خدا تفکر کے علاوہ زندگی سے بیزار کر دینے والی جنگوں نے خصوصاً دو عالمی جنگوں نے شاید اعصابی تناؤ، جھنجلاہٹ اور اندرونی کش مکش پیدا کر دی ہے اور حالت یہ ہو رہی ہے کہ مرض کا جو علاج بھی کیا جاتا ہے وہ مرض میں اضافے کا باعث ہوتا ہے۔ تسکین دماغی اور روحانی سکون کی صورتیں کم سے کم ہوتی جاتی ہیں۔ اقبال نے فرنگ سے خطاب کرتے ہوئے ایسی ہی صورتِ حال کے لیے کہا تھا۔

عجب آں نیست کہ اعجاز مسیحا داری
عجب آن است کہ بیمار تو بیمار تر است

یہ تو رہا مغرب میں وجودیت کا معاملہ! ہمارے سامنے اس وقت سوال یہ ہے کہ اقبال نے وجودیت سے کہاں تک اثر قبول کیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ فکرِ اقبال کے بعض حصے وجودی فلسفے سے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن غور کیا جائے تو وہ مماثلت یا تو سرسری ہے یا اتفاقی۔ اقبال کے بارے میں یہ کہنا تو ممکن ہے اور صحیح ہے کہ انہوں نے مغربی افکار کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ اور ان افکار سے استفادہ بھی کیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کا اپنا ایک مستقل نظام فکر ہے جس کے بعض پہلو مشرقی اور مغربی فلسفیانہ نظاموں کے بعض حصوں سے مماثلت رکھتے ہیں مگر ہم اس مماثلت کو اس لیے کسی دوسرے نظامِ فکر سے متعلق نہیں کہہ سکتے کہ اپنی پوری شکل میں اقبال کا فلسفہ ان نظام ہائے فکر کی روح کا قاطع اور مخالف ہے۔

مغرب کی بات چھوڑ دیجیے۔ ہم اگر مسلمانوں کے صوفیانہ فکر کے حوالے سے پہلے بات کریں تو تعصب کے الزام سے شاید بچ جائیں گے یہ ہر شخص کو معلوم ہے کہ اقبال نے مسلمان صوفیوں سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ پھر بھی اقبال کو ہم نہ صوفی کہتے ہیں۔ نہ ان کے مسلک کو تصوف کا مسلک قرار دیتے ہیں وجہ یہی ہے کہ اقبال کا نظام تصورات مستقل حیثیت رکھتا ہے خواہ اس کے بعض حصے دوسروں کے تصورات سے ملتے بھی ہوں۔ یہی صورت مغربی فلسفیانہ تصورات کے تعلق میں ہے۔

وجودی فلسفے میں ''خود'' پر یا انسان کی وجودیت پر بے حد زور دیا گیا ہے۔ اور اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اقبال نے خود پر اور انسان کی خودی ہی پر بے حد اسرار کیا ہے۔ اور مماثلت موجود ہے مگر انسان کی وجودیت کا قصہ اہل مشرق کے لیے کوئی نیا نہیں۔ عربی میں ابن عربی کی ''فصوص الحکم'' اور ابن الفارض کی عربی شاعری اور فارسی اُردو کا بیشتر صوفیانہ ادب، انسانی وجودیت کے متعلق ہمیں بہت سی سمتوں میں ملے جاتا ہے۔ اور اگرچہ یہ صحیح ہے کہ صوفیانہ فکر خود ایک اندرونی تضاد کا شکار ہے، وہ اس طرح کے وجود کو نہ مانتے ہوئے بھی انسان کے شرف کا اثبات کرتا ہے، پھر بھی مغربی وجودیوں کی طرح کہ وہ بھی ایسے ہی ایک اور تضاد کا شکار ہیں، ہمارے صوفی اور متصوف شعرا اور اہل فکر انسان کے شرف اور اس کی ''وجودیت کو'' برتر وجودیت، مانتے ہیں۔ میں میر تقی میر سے مانوس ہوں اس لیے اس موقع پر میر ہی کی ایک غزل بطور شہادت پیش کرتا ہوں

ہم آپ ہی کو اپنا مقصود جانتے ہیں
اپنے سوائے کس کو موجود جانتے ہیں
عجز و نیاز اپنا اپنی طرف ہے سارا
اس مشتِ خاک کو ہم مسجود جانتے ہیں
صورت پذیر ہم بن ہرگز نہیں وہ معنی
اہل نظر ہمیں کو معبود جانتے ہیں
عشق ان کی عقل کو ہے جو ماسوا ہمارے
ناچیز جانتے ہیں نابود جانتے ہیں
اپنی ہی سیر کرنے ہم جلوہ گر ہوئے تھے
اس رمز کو ولیکن معدود جانتے ہیں

میر کا صوفیانہ ماحول و تربیت مسلم ہے مگر میں نے انہیں کبھی صوفی خیال نہیں کیا پھر غالب کا یہ شعر بھی اکثر اُردو فارسی شاعروں کی طرح ان پر تصوف کا گہرا اثر ہے صوفیانہ رسمیات ہر شاعر کے ہیں اور مندرجہ بالا غزل میں بھی خود وجودیت کا ذکر اسی رسم کے تابع ہے۔

اپنی ہستی ہی سے ہو جو کچھ ہو
آگہی گر نہیں غفلت ہی سہی

ظاہر ہے کہ وجود کی طرف یہ اشارے صوفیانہ تفکر کا حصہ ہیں۔ صوفیوں کے خیال میں وجود ہے مگر یہ وہ وجود ہے جسے برتر وجود (واجب الوجود) کہنا چاہیے۔ ان کا خیال ہے کہ لفظ وجود کا اطلاق صرف اسی پر ہو سکتا ہے باقی جو کچھ ہے اسے اضافات و تعینات کا درجہ حاصل ہے۔ صوفی جب وجود کا اثبات کرتا ہے تو اسی وجود کا اثبات کرتا ہے، باقی کو تو وہ موجود مانتا ہی نہیں۔

جب معاملہ یہ ہے تو یہ عجب تماشا ہے کہ صوفی (یا صوفیوں کا ایک گروہ) اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی اعلان کرنے لگتا ہے کہ ''میں ہی ہوں'' اور کچھ بھی نہیں اور اس ''میں ہی ہوں'' کی رمز یہ ہے کہ وجود نا قابل تقسیم حقیقت ہے اور یہ جو کچھ نظر آتا ہے اسے ممکن الوجود کہا جاتا ہے اور یہ وجود اصلی وجود نہیں ظاہری وجود ہے۔ اصلی وجود ایک ہی ہے۔ باقی مظاہر ہیں۔ یعنی شاہد و مشہود اور مشاہدہ صرف لفظی ہیر پھیر ہے، اور در اصل بقول میر

اپنی ہی سیر کرنے ہم جلوہ گر ہوئے تھے
اس رمز کو ولیکن معدود جانتے ہیں

مگر اقبال کا یہ موقف نہیں، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجودیوں کے خیالات بھی اس سے الگ ہیں۔ اقبال تھوڑے

عرصے کے لیے وحدت الوجود کے قائل رہے۔ مگر بعد میں ان کا خیال یہ رہا کہ خدا خدا ہے اور انسان انسان، وہ خدا، انسان اور کائنات تینوں کی مستقل حیثیت مانتے ہیں اور زندگی اور فکر کے سارے نظام کو ان تین عناصر سے مرکب مان کر تینوں کی اصولی اہمیت کا اثبات کرتے ہیں۔

وجودی فلسفیوں کا ایک گروہ خدا کو مانتا ہے۔ یا کم از کم اس حقیقت الحقائق کو جو کبھی کبھی وجدان میں اپنی تجلی سے کسی وجود اعلیٰ کی جھلک دکھا دیتی ہے۔ مگر وجودیوں کا ایک بڑا حصہ صرف ''خود'' میں اعتقاد رکھتا ہے۔ یہ لوگ یہ احساس رکھتے ہیں کہ وہ انسان نامعلوم وجود سے اس کائنات میں پھینک دیا گیا ہے۔ اس کا کوئی سہارا نہیں ہے صرف اپنے اوپر اعتماد کرنا ہے۔ کوئی خارجی قوت اس کی دستگیری کے لیے آگے نہیں بڑھے گی۔ وہ تنہا ہے طرح طرح کی آفات اور بلائیں چاروں طرف سے اسے گھیرے ہوئے ہیں۔ وہ نہ صرف بے یار و مددگار ہے۔ بلکہ اس عالم میں اجنبی ہے۔ اس فضا میں انسان اپنا آپ محافظ اور اپنا آپ دوست ہے۔ یہاں تک کہ اجتماع بھی اس کا محافظ اور غم گسار نہیں اسے (فرد کو) اپنی حفاظت خود کرنی ہے۔ مذہب اور کلیسا اور مسجد و کنشت سب دھوکے ہیں ان سے کچھ بھی حاصل نہیں ہو سکتا۔

قدرتی طور پر یہ خیالات اقبال کے نہیں ہو سکتے۔ اقبال انسان کو مانتے ہیں۔ وہاں خدا کو بھی واجب تعالیٰ مانتے ہیں۔ اس کے علاوہ اقبال کا انسان اتنا ضعیف اور پژمردہ انسان نہیں۔ اقبال دین، مذہب اور دعا (یعنی خدا تعالیٰ کے حامی و ناصر ہونے) پر گہرا عقیدہ رکھتے ہیں اور یہ دل سے مانتے ہیں کہ خدا بندے کی دعا سنتا ہے اور اس کو مصائب میں دل و ایمان کی طاقت سے استقامت عطا کرتا ہے۔ غرض یہ کہ بعض ظاہری مماثلتوں کے باوجود اقبال اور وجودیوں کے مسلک مختلف ہیں۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اقبال کے کلام کے ایک حصے میں (خصوصاً پہلے دو ادوار میں) کسی قدر تنہائی، غربت اور اجنبی ہونے کا احساس ملتا ہے اس کے لیے انہوں نے اپنی خاص علامتوں کو بار بار استعمال کیا ہے۔ مثلاً ستارہ اور لالہ صحرا اور کبھی کبھی چراغ، شمع اور جگنو کو بھی اپنے احساسات کا نمائندہ بنایا ہے مگر درحقیقت یہ احساس تنہائی، ان کی رومانیت کا آئینہ دار ہے۔ یہ تو معلوم ہے کہ وہ انگلستان (اور امریکہ) کے رومانی شعرا سے اپنی شاعری کے پہلے ادوار میں خاصے متاثر رہے ہیں۔ اور عظیم رومانی شاعر گوئٹے تو ان کے خاص ذہنی رفیق ہیں۔ لہٰذا یہ تنہائی وجودیوں کی خوف انگیز تنہائی نہیں۔ بلکہ یہ وہ تنہائی ہے جس میں لطف، افسردگی اور لذت الم بھی حصہ لے رہی ہے۔

وجودیوں میں سے اکثر خوف اور خصوصاً خوف مرگ میں مبتلا ہیں اور شاید یہی وہ ذہنی اور داخلی کیفیت یا احساس ہے جس کے اندر سے، ایک وجودی زندگی کا وجدان حاصل ہوتا ہے۔[2] یہ صحیح ہے کہ خوف زندگی کی ایک اہم کیفیت ہے۔ اسی سے انسان بلکہ ہر ذی حیات کی خود حفاظتی حس بیدار ہوتی ہے اور مقابلے کی آمادگی پیدا کرتی ہے۔

لیکن احساس تنہائی اور خوف دونوں وہ بنیادی جبلتیں ہیں جن کی تسخیر کے لیے عقل اور ایمان جیسے عطیے خدا نے انسان کو دیے ہیں۔ قرآن مجید میں مومن کی پہچان ہی یہ بتائی گئی ہے کہ لا خوف علیهم ولا هم یحزنون ''نہ خوف زدہ ہوتے ہیں نہ وہ غم سے مغلوب ہوتے ہیں۔'' موت کا خوف ضعف ایمان کی علامت ہے۔ قرآن مجید میں یہودیوں کو دعوت دی گئی ہے ''اور اگر تم سچے ہو تو موت کی تمنا کرو۔'' اقبال کے فکر میں بھی قرآن مجید کے بتائے ہوئے اسی رویے کا پرتو ہر جگہ نظر آتا ہے۔ چنانچہ ''جاوید نامہ'' میں لکھا ہے:

از بلا ترسی ، حدیثِ مصطفٰے است
مرد را روز بلا روز صفا ست

....

از بلا ہا پختہ تر گردد خودی
تا خدارا پردہ در گردد خودی

....

مومن بالائے ہر بالا ترے
غیرت او برنتا بد ہمسرے

....

خرقہ لا تحزنوا اندر برش
انتم الاعلون تاجے برسرش

وجودیوں کے متعلق یہ کہنا تو بے انصافی ہوگی کہ وہ غم اور خوف کے سامنے سپر ڈال دینے والا اور ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ رہنے والا ایک گروہ ہے۔ یہ بات صحیح نہیں۔[3] وجودیت زندگی سے گریز کا فلسفہ نہیں بلکہ مقابلے کا فلسفہ ہے۔ لیکن اقبال اور وجودیوں میں یہ فرق ہے کہ وجودی اس مقابلے میں صرف اپنی سعی کو سب کچھ سمجھتے ہیں۔ لیکن اقبال کی نظر میں سعی کے بعد بھی توفیق خدا کے ہاتھ میں ہے اس کے علاوہ وہ ایمانی مقاصد جو اقبال کی نظر میں ہیں وہ اکثر وجودیوں کی نظر میں نہیں۔ وجودی جب اپنے خول سے باہر دیکھتا ہے عام مغربی مفکروں کی طرح مادہ پرست ہوتا ہے۔

وجودی فلسفی انسان کی زمینی اور مادی زندگی پر بہت زور دیتے ہیں۔ اگرچہ یہ عجیب بات ہے کہ تقریباً تمام وجودی سائنس اور ٹیکنالوجی کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اسی طرح عقلیت بھی ان کے نزدیک ایک ناقص بلکہ ضرر رساں رویہ ہے۔ خارجی حقیقتوں سے وجودیوں نے انکار تو نہیں کیا۔ مگر داخلیت پر بے حد زور دینے والوں میں سے بیشتر یہ تاثر دیتے ہیں کہ خارج دراصل باطن کے انکشافات کی مجسم صورت ہے، اس کی وہ اہمیت

نہیں جو وجدان کی ہے۔

ان خیالات کے سلسلے میں بھی اقبال کا راستہ جدا ہے، اقبال سائنس کو شبہے کی نظر سے نہیں دیکھتے، اسی طرح عقل کو (اگر چہ وہ اس کی نارسائی کو مانتے ہیں) نظر انداز نہیں کرتے۔ وہ خارجی اور داخلی دونوں قسم کے حقائق کو یکساں اہمیت دیتے ہیں اور ان کا نظریہ عقل محض والوں سے مختلف سہی۔ مگر وہ وجدان پسند، سائنسی ذہنیت کے مفکر ہیں۔

ان سب باتوں کے باوجود، اقبال کے فکر اور وجودیوں کے خیالات میں کہیں کہیں مماثلت بھی پائی جاتی ہے۔

وجودیوں کی طرح اقبال بھی فرد کی آزادی کے معتقد ہیں۔ جمہوری رویہ حیات کا مخالف ہونا بھی ان کے بارے میں یہی ظاہر کرتا ہے۔ اقبال مشین اور ایجادات کا اتنا مخالف تو نہیں جتنے وجودی ہیں پھر بھی وہ انسان کشی کے اس تجربے کے خلاف شدید احتجاج کرتے ہیں۔ جو مشینی دور کا ایک خاصہ بن چکا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ اس معاملے میں یورپ کے انسان دوست فلسفیوں اور شیلے اور ورڈز ورتھ جیسے رومانیوں یا نطشے اور شپنگلر جیسے مفکروں کے خیالات سے متاثر ہوں مگر اس معاملے میں وجودیوں سے فکر اقبال کی مماثلت اس لیے واضح تر ہے کہ اقبال بھی ان کی طرح معروضی طریقے (Objective Methods) کو نارسا اور ناتمام خیال کرتے ہیں۔

جبر و اختیار کے مسئلوں میں بھی اقبال کے خیالات اس حد تک وجودیوں سے مماثلت رکھتے ہیں کہ اقبال ،فرد کو صاحب ارادہ اور فعال شخصیت تصور کرتے ہیں، جس کی راہنمائی مقاصد کی تحریک کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ یہاں اگر فرق ہے تو یہ ہے کہ اقبال ایک باخدا فلسفی ہیں۔ اور وجودیوں کے نظام فکر میں انسان ہی سب کچھ ہے۔

ان مختصر گزارشات کا مقصد یہ ہے کہ مماثلتوں کے باوجود اقبال کو وجودیوں سے فیض یاب مفکر نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ وجودیوں کے خیالات کا کہیں کہیں پرتو ہے اگر چہ یہ ضروری نہیں کہ وہ وجودیوں کے راستے سے آیا ہو۔ اس کے دوسرے راستے بھی ہو سکتے ہیں۔ نفس کی پیمائش اور داخلی دنیا کا ادراک و تجزیہ، مسلمان عارفوں اور مفکروں کے یہاں اپنے طور سے اور اپنے رنگ میں موجود ہے۔ ابن عربی کا ذکر پہلے آ چکا ہے شبستری کی ''گلشن راز'' اس داخلی تفکر کا آئینہ ہے غزالی کی نفس پیمائی کا اعتراف خود جیمز نے (تجزیہ نفس) میں کیا ہے فارسی میں مُلّا شاہ کی مثنویات قابل ملاحظہ ہیں۔ یہ سارا سلسلہ فکر ایک عنوان سے وجود داخلی کی پیمائش اور اس اقلیم کی سیر سے متعلق ہے لہٰذا اقبال کا اصلی ماخذ (اس معاملے میں) مغربی وجودیوں کا تفکر نہیں۔ بلکہ خود اپنی ہی روایات ہیں۔ جب قرآن مجید وفی انفسکم کی دعوت دیتا ہے تو اقبال کو باہر دیکھنے کی ضرورت کیا تھی۔

حواشی

1) وجودی فلسفہ یعنی Existentialism مغربی فلسفے کے چند نئے دبستانوں میں سے ایک ہم دبستاں ہے اس کے موجودہ روائیوں میں کرک گارد، مارسل، یسپر، ژاں پال سارتر وغیرہ ہیں بعض لوگ اس اصطلاح کا ترجمہ موجودیت کرتے ہیں مگر اب ''وجودیت'' عام ہو گیا ہے یہ خیال کہ وجودیت سے ذہن وحدت الوجود کی طرف جاتا ہے اب وزنی نہیں رہا کیونکہ فی زمانہ یہی مغربی فلسفہ فوراً ذہن میں آتا ہے اس کے علاوہ وحدت الوجود والوں کو وجودی کہنے کا رواج بھی اب زیادہ نہیں۔

2) یہ مباحث Existentialist Philosophies by Monier میں موجود ہیں۔ سارے وجودی خوف کو حقیقت اعلیٰ نہیں مانتے۔ مارسل محبت میں اعتقاد رکھتا ہے۔ کافکا مقصد کو مانتا ہے۔ انامانو آرزو اور تسخیر کا معتقد ہے۔

3) "Six Existentialist Thinkers" by H.J.

اقبال کانظریۂ وحدت الوجود

ڈاکٹر زاہدہ پروین

فلسفہ وحدت الوجود یا ''ہمہ اوست'' اس بات کی دلالت ہے کہ دنیا و مافیہا میں جو کچھ ہے وہ خدا ہے اس کے سوا کوئی چیز موجود نہیں:

لاموجود الا اللّٰہ

تمام عالم میں وحدت الٰہی کارفرما ہے اور کثرت و تعداد اسی کے مظاہر ہیں۔ مخلوق، خدا کی اعتباری صفت ہے اور اس کی شکل خدا کی شکل سے مختلف نہیں۔ اس کی مثال دھاگوں پر گرہوں کی مانند ہے۔ گرہیں دھاگے کی اضافی صورت ہوتی ہیں اور فقط فریب نگاہ۔ اگر ان گرہوں کو کھول دیا جائے تو ہمارے ہاتھ میں صرف دھاگہ رہ جائے گا۔ اصل حقیقت کے علاوہ جو کچھ ہے اس کی حقیقت پردے سے زیادہ نہیں!

صوفیاء انسانی ہستی کو حجاب اکبر کہتے ہیں..... اگر اسے درمیان سے ہٹا دیا جائے تو وجود مطلق کا وصال ہو جاتا ہے:

میری ہستی ہی تھی خود میری نظر کا پردہ
اُٹھ گیا بزم سے میں پردۂ محمل ہو کر

ان کے نزدیک روح قطرے کی مانند ہے جو دریائے وجود سے جدا ہو چکی ہے۔ سالک کو چاہیے کہ وہ جہان میں کوشش کرے تاکہ اپنی ذات کو دریائے وجود میں غرق کر کے مقام ابدی پر فائز ہو سکے۔ اس کی ہستی فنافی اللہ ہو جائے۔

اس کا سب سے بین اشارہ اس آیہ کریمہ میں ہے:

هو الاول هو الاخر هو الظاهر هو الباطن

''اول بھی وہی ہے آخر بھی وہی باطن بھی وہی ہے، ظاہر بھی وہی۔''

تو کون سی ایسی چیز ہے جو الگ مستقل حیثیت رکھتی ہو۔ توحید کے انداز میں وحدت الوجود کی تعلیم قرآن کریم میں بھی موجود ہے۔ لیکن یہ فلاسفہ کی وحدت وجود نہیں۔ اوّل و آخر، ظاہر و باطن خدا ہی ہے اور ما حلا اللہ باطل۔ اصل عقیدہ توحید ہے، کیونکہ کوئی چیز اس کی مانند نہیں ہوسکتی:

ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے!
پر تجھ سی تو کوئی شے نہیں ہے

اقبال مسلمان تھے اور جلال و جبروت الٰہی کے قائل۔ مختلف مکاتب فکر کے مطالعہ سے ان کا زاویہ نگاہ ذات باری تعالیٰ کے تشخص وحقیقت کے بارے میں تحول پذیر رہتا ہے۔ ان کے سامنے افلاطون، ابن العربی اور عبدالکریم جیلی کا فلسفۂ وحدت الوجود، شیخ احمد سرہندی کا فلسفہ، وحدت الشہود، نطشے کی خدا دشمنی، ورڈز ورتھ کی مجہول پرستاری، ٹیگور کی رحم کی خواستگاری اور ایرانی تصوف روایتی طور پر وحدت الوجود کا دم بھرتا ہے۔ اقبال بھی ابتدائی ایام میں اس نظریہ کی حمایت کرتے رہے۔ ان کے کلام میں یہ نظریہ پوری آب وتاب کے ساتھ نمایاں ہے:

حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں جو چٹک ہے

یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا!
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے

اندازِ گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، ہر پھول کی چہک ہے

کثرت میں ہوگیا ہے وحدت کا راز مخفی!
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

چمک تیری عیاں بجلی میں آتش میں شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں

بلندی آسمانوں میں زمینوں میں تری ہستی
روانی بحر میں آفتادگی تیری کنارے میں

....

وہی اک حسن ہے لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں!
یہ شیریں بھی ہے گویا بے ستوں بھی، کوہکن بھی ہے

کمال وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوک نشتر سے تو جو چھیڑے
یقیں ہے مجھ کو گرے رگِ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا!

نظریہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود بظاہر شریعت کے منافی ہے اور کہنے والا کبھی مصلوب بھی ہو جاتا ہے۔اس لیے صوفیاء اس کو رمز واشارہ میں بیان کرتے تھے۔اقبال نے بھی استعارۃً کہا ہے:

شریعت کیوں گریباں گیر ہو ذوق تکلم کی!
چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استعارے میں

جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں پھول میں حیواں میں پتھر میں ستارے میں

اقبال کا یہ نظریہ سفر یورپ سے قبل اور قیام یورپ کے دوران قائم رہا۔وہاں جدید فلسفیوں اور مفکروں کے خیالات کو جانچا اور اپنے فلسفہ خودی کی داغ بیل ڈال دی..... ''اسرارخودی'' کے بارے میں مشہور مستشرق ڈاکٹر نکلسن کو علامہ اقبال نے جو خط لکھا اس میں دعویٰ کیا کہ ''اسرار'' کا فلسفہ مسلمان صوفیاء اور حکماء کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے۔ان کا نظریہ خودی درحقیقت اسی روایتی وجودی فلسفے کی تردید ہے۔اب انہوں نے وحدت الوجود کو ایک غیر تسلی بخش فلسفے کی حیثیت سے مسترد کر دیا۔

فلسفہ وحدت الوجود میں عبد معبود کی ذات میں فنا ہو جاتا ہے اور اسی فنا میں بقا کا راز مضمر ہے۔لہٰذا یہ فلسفہ سراسر نفی ذات ہے اقبال بڑے غور وخوض کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ قوموں کی بقا کا سبب وجود خودی ہے نہ کہ فنائے خودی۔انہوں نے ''اسرار خودی'' کے دیباچہ میں افلاطون اور خواجہ حافظ پر تنقید کی جو نفی خودی کا درس دیتے تھے اور دونوں کے فلسفہ سے احتراز کی تلقین کی۔علامہ اقبال کی اس تنقید پر مخالفوں نے ہنگامہ برپا کر دیا۔ان مخالفتوں کے جواب میں خواجہ حسن نظامی کو بذریعہ مکتوب اپنی پوزیشن واضح کی کہ صوفیاء کو توحید اور وحدت الوجود کا مفہوم سمجھنے میں بڑی غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں ایک نہیں ہیں۔توحید کا مفہوم مذہبی ہے اور وحدت الوجود کا خالص فلسفیانہ۔توحید کی ضد کثرت نہیں، بلکہ شرک ہے۔البتہ وحدت الوجود کی ضد کثرت ہے۔مگر غلطی سے ہمارے صوفیاء نے مذہب اور فلسفہ کے دو مختلف مسائل کو ایک تصور کر لیا ہے۔

خواجہ حسن نظامی ہی کو لکھتے ہیں کہ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے۔ یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا تھا، کیونکہ فلسفہ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے مگر

قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا یہ نتیجہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی و قلبی جہاد کرنا پڑا۔

فلسفہ وحدت الوجود میں جبر ہے اور اختیار زائل..... اقبال نے اس انداز کے وحدت وجود کو نظری اور عملی لحاظ سے غلط و مضر سمجھا اور ان خیالات کا سختی سے محاسبہ کیا۔ وہ قوم میں بے ہمتی، تساہل اور قناعت کی بجائے قوت، حرکت، توانائی کی تبلیغ کرنا چاہتے تھے۔ فنائے ذات کے لیے تصوف تمام آرزوؤں کا خون جائز سمجھتا ہے۔ موتوا قبل انت موتوا: ''مر جاؤ اس سے پیشتر کہ تمہیں موت آئے۔'' اس کے برعکس اقبال تمنا اور آرزو کو زندگی کی مہمیز قرار دیتے ہیں:

دل مردہ دل نہیں ہے اسے زندہ کر دوبارہ
کہ یہی ہے امتوں کے درد کہن کا چارہ!

لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال توحید قرآنی کے قائل ہیں جو فلسفیانہ اور متصوفانہ وحدت الوجود سے متمایز ہے انسان ایک صاحب اختیار ہستی ہے کیونکہ قرآن اسے اپنے افعال پر ایک گونہ قدرت عطا کرتا ہے۔

علامہ اقبال کی نظر میں خدا خودی مطلق ہے اور فرد کی ذاتی شخصیت..... اپنے انگریزی خطبات میں فرماتے ہیں کہ تجربہ حیات و کائنات کا وسیع استقراء اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جوہر وجود میں ایک تخلیقی و تکوینی مشیت ہے جسے نفس یا انا کہہ سکتے ہیں۔ قرآن نے اس انائے مطلق کی افرادیت کو سورۂ اخلاص میں پیش کیا ہے اور اللہ اس کا اسم مخصوص ہے!

علامہ اقبال ایک عیسوی مفکر فارنل کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اکثر مذہب میں یہ میلان رہا ہے کہ خدا کو غیر شخص بنا دیں اور اس کی انفرادیت کو وحدت الوجود میں بسیط و منبسط کر دیں..... لیکن قرآن کریم اس میلان کا مخالف ہے۔ سورۂ نور میں خدا کو ارض و سماوات کا نور کہا گیا ہے، جو بظاہر وحدت وجود کی زبان معلوم ہوتی ہے لیکن اس نور کے مرکز کو ایک چراغ میں اور چراغ کو فانوس کے اندر ایک طاق میں رکھنے کی تشبیہ خدا کے فرد ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ وہ محسوس کرتے ہیں:

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی
خودی کی خلوتوں میں کبریائی!
زمین و آسمان و کرسی و عرش
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

اور نفس یا خودی انسانی کو سمجھے بغیر خدا تک پہنچنا محال ہے..... گویا خود شناسی، خدا شناسی ہے!

کرا جوئی چرا در پیچ و تابی
کہ او پیداست تو زیر نقابی

تلاش او کنی جز خود نہ بینی
تلاش خود کنی جز او نیابی

اقبال معتقد ہیں کہ انسان اوصاف الٰہی کو اپنی ذات میں جذب کرے اور حدیث شریف تخلقو وا باخلاق اللہ کے مصداق صفات عالیہ سے متصف ہو..... نہ یہ کہ اپنی انفرادیت کو ختم کر کے خدا کی ذات میں مستغرق ہو جائے کیونکہ اسلامی توحید میں یگانگت اور یکرنگی کے باوجود بھی بندے اور خدا کا فرق باقی رہتا ہے۔ شیخ اکبر وجودی خیالات کے باوجود فرق مراتب کے قائل ہیں:

الرب رب و ان تنزل
والعبد عبد وآن ترقی

''یعنی رب العالمین تنزلات وجود کے باوجود بھی رب ہی رہتا ہے اور عبد کمال ترقی پانے پر بھی عبد ہی رہتا ہے۔''

اقبال نے فنا کے بارے میں مولانا روم کی مثال جس میں ہستی بشر اپنی خودی کو فنا کیے بغیر صفات الٰہیہ کی زیادہ سے زیادہ پذیرائی کرتی ہے، کو بہت پسند کیا ہے۔ مولانا روم کہتے ہیں کہ لوہے کو جب آگ میں ڈالیں تو اس میں آگ کی تمام خصوصیات آجاتی ہیں اور ہم اسے آگ سے مشخص نہیں کر سکتے لیکن آگ میں پڑ کر بھی لوہا اپنے لوہا پن سے دست بردار نہیں ہو سکتا۔

رنگ آہن محو رنگ آتش است
ز آتشی میلافد و آتش وش است

آتشم من گرترا شک است و ظن
آزمون کن دست را برمن بزن

اخذ صفات الٰہی کے بعد بھی دونوں وجودوں (خدا اور انسان) کی مطلق وحدت پیدا نہیں ہو سکتی۔ بقا کی صورت فنائے ذات کے ذریعے ممکن نہیں۔ مذہب اقبال میں وہ کافر و زندیق ہے جو اپنی خودی سے منکر ہو:

شاخ نہال سدرۂ خار و خش چمن مشو
منکر او اگر شدی منکر خویشتن مشو

اقبال کہتے ہیں کہ اس کی مثال قطرۂ شبنم ہے جس کو بحر پُر آشوب میں مل جانے کی دعوت دی گئی تھی لیکن

اس نے ہم آغوش دریا کی بجائے برگ لالہ پر ٹپک کر اپنے وجود کو قائم رکھنا پسند کیا:

من عیش ہم آغوشی دریا نہ خریدم
آں بادہ کہ از خویش رباید بچشیدم
از خود لہ رمیدم
ز آفاق بریدم
بر لالہ چکیدم

''گلشن راز جدید'' میں اس سوال کے جواب میں کہ عارف و معروف ذات پاک ہے تو پھر اس مشت خاک کی تب و تاب کیا معنی رکھتی ہے:

اگر معروف و عارف ذات پاک است
چہ سودا در سر ایں مشت خاک است

کے جواب میں رقمطراز ہیں کہ ایک خودی دوسری خودی میں نہیں سما سکتی بلکہ فرق مراتب جاری و ساری رہتا ہے اور وصل میں بھی فراق کی کیفیت ہوتی ہے:

خودی را زندگی ایجاد غیر است
فراق عارف و معروف خیر است

نہ مارا در فراق او عیاری
نہ او را بی وصال ما قراری

نہ او بی مانہ مابی اوچہ حال است
فراق ما فراق اندر وصال است!

خودی اندر خودی گنجد محال است
خودی را عین خود بودن کمال است

وصل میں فراق کی کیفیت کو اہل نظر ہی سمجھ سکتے ہیں۔ موتی اگرچہ آغوش بحر میں ہوتا ہے لیکن ''آب بحر'' اور ''آب گہر'' میں بڑا فرق ہے:

وصال ما، وصال اندر فراق است
کشود ایں گرہ غیر از نظر نیست

اگر گم کردہ آغوش دریا ست!
ولیکن آب بحر آب گہر نیست

اسی حالت وصل وفراق میں جب ذات حق کے ساتھ خلوت گزینی ہوتو فرد خدا کا مشاہدہ کر سکے اور وہ اس کی ذات کو دیکھ سکے۔

نہ یہ کہ اپنے آپ کو نور خدا کے سمندر میں گم کر دے:

چناں با ذات حق خلوت گزینی
ترا او بیند و او را تو بینی

بخود محکم گزار اندر حضورش
مشو ناپید اندر بحر نورش

آیۃ کریمہ:

وجوہ یومیذ ناظرۃ الٰی ربہا ناظرۃ

(بہت سے چہرے اس دن تروتازہ ہوں گے اور اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے) اس سے اقبال کے مندرجہ بالا خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔

توحید اقبال کا اعلیٰ ترین مرتبہ یہ ہے کہ فرد اپنی علیحدگی کو برقرار رکھتے ہوئے اور خودی الٰہی کا دوبدو مقابلہ کرتے ہوئے اس کو اپنے میں ضم کر لے:

بہ بحرش گم شدن انجام مانیست
اگر او را تو در گیری فنا نیست

اقبال کی منزل "کبریا" ہے۔ مقصود و منزل سے فراق ہی زندگی کا نازیانہ ہے۔ وہ بندگی کو شان خداوندی پر ترجیح دیتے ہیں۔ یعنی بندہ بندہ ہے اور خدائی شان وعظمت اس سے ماوراء:

متاعِ بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی!
مقام بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی